پول ريكور

العادل

الجزء الثاني

تعريب:

عبد العزيز العيّادي و منير الكشو

تنسيق:

فتحي التّريكي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
«بيت الحكمة»

« العـادل » لپول ريكور / تعريب عبد العزيز العيّادي و منير الكشو -
تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون « بيت الحكمة »
2003 (تونس: مطبعة سوجيم) 388 ص، 24 صم - (ترجمة) مسفّر.
ر.د.م.ك. : 5-98-929-9973 (ج.2)

Cet ouvrage est la traduction en arabe
du deuxième tome de «*Le juste*» de Paul Ricœur,
publié en 2001 à Paris par les éditions «Esprit».

سحب من هذا الكتاب 700 نسخة في طبعته الأولى

مدخل

يختلف كتاب «**العادل 2** » عن «**العادل 1**» من حيث استخدام النعت عادل في العنوان وفي متن الكتاب. في «**العادل 1**» كان المحور الرئيسي يمر عبر العلاقة بين فكرة العدالة من حيث هي قاعدة أخلاقية والعدالة بما هي مؤسسة. وفي هذا المؤلّف أعيد النعت **عادل** إلى أصله الاصطلاحي والمفهومي مثلما نرى ذلك في «المحاورات السقراطية» لأفلاطون، إذ كان للنعت في هذه المحاورات قوة اللفظ اليوناني محايد to dikaion (وهي القوة التي ستكون للمحايد في اللاتينية والألمانية) وقد رفع إلى مرتبة الاسم. وتجاوبا مع هذه القوة الضاربة أقول: **العادل**.

وتسمح هذه العودة إلى استخدام جذري حقا لنعت المحايد وقد رفع إلى مرتبة الاسم، بانفتاح الحقل المفهومي المستكشف على نحو أكبر مما هو الأمر في «**العادل 1**» ، مثلما تشهد بذلك السلسلة الأولى من البحوث المبوّبة تحت عنوان «دراسات». وبأساليب مختلفة يستكشف فصلا «قراءات» و«تمارين» المواليان فضاء المعنى المرسوم دون تفصيل في بقية الدراسات. وسأقرّب في هذا المدخل الفصل«دراسات» من الفصل «تمارين» تاركا الفصل «قراءات» دون تعليق نافل.

I

في الدراسة الأولى المعنونة « من الأخلاق إلى الإتيقا و إلى الإتيقات »، أرسم الدائرة الأكثر اتساعا في استكشافي،وأعني بذلك الطريقة التي أهيكل بها اليوم مجمل الإشكالية الأخلاقية. وأقدم هذه المحاولة النسقية كتتمة وكتصحيح أيضا لما أسميته بتواضع وتهكم « الإتيقا الصغرى » المعروضة في آخر كتاب « **عين الذات غيرا** » Soi-même comme un autre وهو كتاب نشأ عن « **قراءات** » قيفورد Gifford تلك التي قدمتها في إيدومبورغ سنة 1986.

التصحيح مضاعف: فبداية لم أكن قد تفطنت في تلك الحقبة إلى قوة الرابطة التي تشد تلك الإتيقا إلى الموضوع العام للكتاب، أي استكشاف الاستطاعات و العطالات التي تجعل من الإنسان كائنا قديرا و فاعلا ومتألما. ويكمن عصب المشكل في تلك القدرة المميزة لنا والتي نطلق عليها اسم عزوية، ونعني بها استعدادنا للاعتراف بمسؤوليتنا كفاعلين حقيقيين في تلك الأعمال التي تصدر عنا. ويمكنني أن أعتبر نفسي مستعدا للمحاسبة ولتحمل تبعات أفعالي تماما مثلما أستطيع الكلام والتأثير على مجريات الأمور ورواية الفعل على نحو يدرج الأحداث والأشخاص ضمن حبكة قصصية. إن العزوية قدرة منسجمة مع سلسلة متشكلة من الاستطاعات والعطالات التي تحدّد الإنسان كقدير. ولن أتحدث في هذا المدخل عن العزوية بأكثر من ذلك بما أن الدراسة الثانية تتابع تحليلها بالتركيز على مفهوم العدالة ذاته

وحيث تعيد الدراسة الثالثة وضعها على خلفية الاستطاعات والعطالات المتصلة بالوضع الإنساني الأعمق.

التصحيح الثاني: في كتاب «**عين الذات غيرا**» كنت اعتمدت التسلسل الزمني لتعاقب الفلسفات الأخلاقية الكبرى: إتيقا الخير اتباعا لأرسطو، أخلاق الواجب ضمن الوجهة الكانطية، حكمة عملية حيال أوضاع خاصة ينعدم فيها اليقين. وقد نتج عن هذا التصنيف المستنسخ عن تاريخ المذاهب انطباع بأن هناك تجميعا وشقاقا لم يقع التحكيم فيه على نحو جيّد. و تطمح الدراسة الأولى من هذا الكتاب إلى إعادة بناء كامل مجال الفلسفة الأخلاقية وفق الأغراض، متخذة محورا مرجعيا هو التجربة الأخلاقية التي هي في نفس الوقت الأكثر عمقا و الأكثر اعتمادا. ونعني بذلك الاقتران بين موقع ذات هي سيدة اختياراتها والاعتراف بقاعدة ملزمة: ففي نقطة الالتقاء بين ذات تنصّب نفسها كفاعل وقاعدة تفرض نفسها تكمن الاستقلالية التي نظّرت لها الفلسفة العملية لكانط Kant. ففي العلاقة بذاك المستوى المرجعي الأوسط أرى ملكوت الإتيقا ينشطر إلى إتيقا أساسية يمكن أن نعدّها سابقة، وزمرة من الاتيقات الجهوية يمكن أن نعدّها لاحقة. وإن بدا هذا الانشطار مطابقا لاستخدام المصطلحات فإننا مع ذلك نتساءل حول ما يبرره. فلماذا هذا الانشطار إذن ؟ لقد بدا لي، من جهة، أنّ تأصّل التجربة الأخلاقية في تلك الرغبة التي يمكن أن نسميها أسوة بأرسطو رغبة معقّلة و متعقّلة لا يتحقق كليّة من خلال اختبار صحة ادعاء قواعد فعلنا الصلاحية الكلية. فما الذي نرغب فيه بالأساس؟ ذلك هو السؤال الجوهري فيما يبدو لي الذي

يجتهد كانط على وضعه بين قوسين في عمله على تنقية الواجب الأخلاقي تنقية عقلانية. ويقودنا هذا السؤال من جديد من الأعلى أي أخلاق الواجب إلى الاتيقا الأساسية. ومن جهة أخرى، من الناحية السفلى للأخلاقية أجد الاتيقا تتوزع إلى مجالات تطبيق متفرقة مثل الاتيقا الطبية، والاتيقا القضائية وإتيقا الأعمال واليوم إتيقا المحيط. فكلّ شيء يتم كما لو أن جوهر الرغبة المتعقّلة التي تجعلنا نتطلع إلى السعادة و تعمل على أن تتجسد في مشروع عيش جيّد لا يتسنى له أن يفصح عن نفسه وأن يبرز للعيان ويكشف عن قواه الكامنة إلا بالمرور تدريجيا عبر محك الحكم الأخلاقي واختبار التطبيق العملي في حقول فعل محددة. فمن الإتيقا إلى الإتيقات مرورا بأخلاق الواجب، ذلك فيما يبدو لي ما ينبغي أن تكون عليه الصيغة الجديدة لـ«الإتيقا الصغرى» لكتاب «**عين الذات غيرا** ».

ولكن و كما قد يسأل البعض أين هو العادل من كلّ هذا؟ ها هو جوابي. إن العادل هو بصدد الاشتغال في كلّ محطة من محطات البحث الإتيقي والأخلاقي . وأكثر من ذلك: إنه يدلّ على طابعها الدائري. و تحيل التجربة الأخلاقية، كما تتحدد من خلال الاقتران بين ذات وقاعدة تحت عنوان الإلزام (obligation)، إلى ما هو عدل مادام هناك آخر متضمن في صياغة القاعدة ويمكن بالتالي أن يعامل على نحو غير عادل. وليس من باب الصدفة في هذا السياق أن يرد في «**المحاورات السقراطية**» لأفلاطون ذكر اسم الجائر قبل العادل. فهو عادل بالأساس ذلك الذي لا يرتكب جورا، وبالأحرى ذلك الذي يرى أن تحمل الجور أفضل من القيام به.

وعلى نحو صوري أكثر يرد ذكر العادل والجائر لدى كانط في مستوى الصياغة الثانية للأمر القطعي: لن تعامل غيرك كوسيلة فقط – و هنا يكمن الجور الحقيقي– و إنما كغاية أيضا، ويكون عادلا ذلك السلوك الذي يحترم كرامة الآخر على نحو مساو لكرامتنا.وعند هذا المستوى يضاهي معنى العدالة معنى المساواة في اقتسام التقدير. وتنبثق العدالة من جديد في ذلك الطريق الذي يمتدّ من الرغبة المتعقّلة إلى أمنية العيش الجيّد، لأن هذه الأمنية ذاتها في حاجة لأن تكون مشتركة. أن نعيش سعداء مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة كما أسلفت القول في الإتيقا الصغرى. ولكن يكمن في كلّ الفضائل توجه نحو الآخر حتى في ذلك المستوى الذي هو دون كلّ مؤسسة، من شأنها تأطير التفاعلات ضمن أشكال قارة و معترف بها أكثر دواما من أي ضرب من ضروب الوجود الفردي .

«العادل–to dikaion–، كما يقول أرسطو في الكتاب V من «**الأخلاق لنيقوماخوس**»، هو المطابق للقانون و ما يحترم المساواة، والجائر–to adikon – هو ما يتضاد مع القانون و ما يخالف المساواة» (**الأخلاق لنيقوماخوس**، 1228 b)

يخالف فعلا المساواة من يحصل على أكثر من نصيبه من الخيرات و يتحمل قسطا أقل من المساوئ.وبهذا المعنى تكون كل الفضائل الأخرى– الاعتدال، النبل، الشجاعة،الخ– متضمنة في فضيلة العدالة بالمعنى الكامل والتام للفظ:

«إنها فضيلة كاملة، على أعلى مستوى، لأنها تفترض استعمال الفضيلة الكاملة، وهي كاملة لأن الإنسان الحائز عليها قادر على

استخدامها تجاه الآخرين وليس تجاه نفسه فقط [...] وهي الوحـيدة التي تعدّ من ضـمن الفضـائل الأخـرى خيرا خارجيا (allotrios) لأنها في علاقة مع الآخر».(نفس المرجع، 1129ب).

من هذه الجهة تشترك العدالة والصداقة في نفس الهاجس وهو الاشتراك في المصلحة ولكن كما لاحظ أرسطو من قبل، هذه الفضيلة، التي هي كاملة وتامة و لا تقبل التجزئة ، لا يتيسّر إدراكها في الواقع الاجتماعي إلا على صعيد شكلها الخاص أي العدالة الخاصة (hôs meros) (kata meros) سواء تعلق الأمر بتوزيع للمجد أو للثروة أو للاستقامة في المعاملات الخاصة (1130 ب). إنها أيضا الأطروحة التي أدافع عنها فيما يخص تطبيق فضيلة العدالة في مجالات محددة للفعل. و نكون عند ذلك أمام إتيقات جهوية: الاتيقا الطبية و القضائية إلخ.، كما سيقع إبانة ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب. يسير العادل والجائر بنفس الخطى داخل هذه الجدلية التي يؤمّن فيها الواجب الأخلاقي المرور بين الإتيقا الأساسية و الإتيقات الجهوية.

***

على هذا النحو تندرج الدراسة الثانية،« العدالة والحقيقة» ضمن تلك المخصصة للتمفصلات الكبرى للفلسفة الأخلاقية وفق ما ورد في كتاب «**عين الذات غيرا**»، وهو الكتاب الذي استعدنا هنا التقسيم الذي يقيمه بين الإتيقا والأخلاق والحكمة العملية قبل الترتيب الجديد الذي اقترحناه أعلاه، حيث اعتمدت أخلاق الواجب كصعيد مرجعي بين عالية الإتيقا الأساسية وسافلة الإتيقات الجهوية. إن هذه المراجعة، على أهميتها، لا تضع موضع سؤال

الاعتبارين الأساسيين اللذين يهيكلان هذه الفلسفة الأخلاقية، أي رفعة شأن مقولة العادل في كلّ خانة من خانات «الاتيقا الصغرى» من جهة، ومن جهة ثانية، قابلية التحويل المتبادل بين فكرتي العادل والحقيقي الكبيرتين من خلال تأمل رفيع للأفكار المتعالية.

ينضوي الاعتبار الأوّل أيضا تحت قراءة جديدة لل «إتيقا الصغرى»، لا لتغيير نظام تركيبها، و إنما لرصد كلّ طريقة من الطرق التي تعتمدها في سياق بحثها في العادل و العدالة. وبهذا المعنى تفضي هذه القراءة إلى إعادة إدراج جدلية « الإتيقا الصغرى» برمتها في حقل العادل، وفق معنى النعت محايد كما هو في اليونانية و اللاتينية والألمانية. و تبرز شبكة القراءة التي نقترحها العادل ضمن علاقتين مختلفتين: علاقة أفقية وفق أنموذج ثلاثي التركيب: الذات والأقرباء والآخرون، وعلاقة عمودية وفق أنموذج مراتبية الحسن والواجب واللائق. ويتكرر المثلث في كل مستوى من المستويات الثلاثة التليولوجي والأدبياتي والتدبيري. وفي كل مستوى من هذه المستويات تبرز العدالة في المقام الثالث. و ليس ذلك الموقع بالدوني بل هو حقا بمثابة نقطة الأوج. إن انشطار ما نعيّنه من خلال لفظ الغيرية الجامع هو في أعلى درجة من النجاعة على مستوى الفلسفة العملية: فهو يضيف إلى مسيرة الذات نحو الآخر المغاير للذات خطوة القريب في اتجاه من هو بعيد. وتنجز هذه الخطوة بداية من مستوى إتيقا مستوحاة من «**الأخلاق لنيقوماخوس**» من خلال حركة الصداقة في اتجاه العدالة. ويحصل التقدم بالمرور من فضيلة خاصة إلى فضيلة عمومية تتحدد كبحث عن المسافة العادلة في كلّ حالة تفاعل. فوفق صيغة «**عين الذات**

غيرا» كنت أربط أمنية العدالة بالمؤسسات عندما أتحدث عن ابتغاء العيش الجيّد مع الآخرين ومن أجلهم في كنف مؤسسات عادلة. وقد كان أرسطو يقوم بذلك على نحو غير مباشر عندما يدخل ضمن تعريفه للعدالة الامتثال للقانون واحترام المساواة. إنّ ذلك التوازن (isotes) الهش بين الجشع أي التحفز لنيل ما هو أكثر وبين الميل إلى الاقتصار على أقل حصة ممكنة من المساوئ أو هذا الذي يمكن أن نسميه اليوم فقدانا لميزات المدنية، إنّما هو توازن يفصح عن نفسه بوضوح كفضيلة مدنية تحدّد من خلالها المؤسسة باعتبارها في نفس الوقت راسخة بعد وفي طور الترسيخ و تأخذ نفس العبارة هنا بمعنى الاسم ومعنى الفعل المتعدي.

وفي هذا المستوى الأوّل يمكن أن يعدّ العادل لا بمثابة البديل للخيّر، و إنما صورته التي قد رسمت وفق ملامح المسافة العادلة. في المستوى التالي الذي هو مستوى الأخلاقية تحديدا تبرز العدالة مرة أخرى في مرتبة ثالثة. الفاعل هنا فاعل يتسم بالاستقلالية، يفرض وجوده من خلال ضبط المعيار. فالرابطة التي تشدّ الإلزام الأخلاقي إلى العدالة هي بدرجة من المتانة والبدائية تجعل المراجعة المقترحة في الدراسة السابقة تتخذ منها الحد المرجعي لكامل عمل فلسفة الأخلاق. و تأتي فعلا الصياغة الصورية مع المعيار و مع تجربة اختبار مدى كلية قواعد الفعل. وأقترح عدم فصل الصيغة المعروفة جيّدا للأمر القطعي عن إعادة كتابته وفق أشكال الصياغات الشهيرة الثلاث: اعتبار القانون الأخلاقي المثيل العملي لقانون الطبيعة، احترام الإنسانية في شخصي و في شخص الآخر، وأن أعدّ نفسي في ذات الحين مشرّعا وخاضعا للقانون في

مدينة الغايات. ويمثل هذا الثالوث من الأوامر النظير لذلك المميز لتطلعات الإتيقا الأساسية، العيش الجيّد، العناية، العدالة. وسأتوخى الاختصار فيما يتعلق بالتحاليل المعاصرة القمينة بإدخال تطويرات وتصحيحات على الإرث الكانطي تكون جديرة به. سأتعرض فقط ببعض الكلمات إلى «**نظرية العدالة**» لرولز Rawls التي خصصتها بدراستين في كتاب «**العادل 1**» : « هل أن نظرية إجرائية خالصة في العدالة ممكنة؟» و«بعد نظرية العدالة لجون رولز». وسأشير في معرض حديثنا هذا إلى مشروع ميخائيل والزر Michael Walzer في كتاب «دوائر العدالة» Spheres of Justice الرامي إلى إضفاء التعددية على فكرة العدالة. و هنا أحيل أيضا إلى الدراسة التي أخص بها هذا الكتاب في «**العادل 1**»، وموضوع «تعددية دوائر العدالة»، بتواز مع كتاب لوك بولتانسكي Luc Boltanski ولوران تافنو Laurent Thévenot «**في التعليل: اقتصاديات العظمة**». وسأذكر بعجالة أيضا كتاب جان مارك فاري Jean-Marc Ferry «**قدرات التجربة**» (الذي يحمل جزؤه الأوّل عنوان «أنظمة الاعتراف» والذي كنت قد جلبت الانتباه إليه في فترة صدوره). وكان يمكن لهذا الكتاب أن يحيلنا إلى أعمال هابرماس التي يمثل جان مارك فاري شارحا متميزا لها و تتعلق مباشرة بالجدل الآخر الذي يخص مكانة العادل و الجائر بالنسبة إلى ذات فاعلة.

وإذا وجدت مراجعة فعلا مقنعة لم يسبق لها أن قدّمت للكانطية التاريخية على مستوى الفلسفة العملية، فستكون تلك الصياغة الجديدة التي قام بها كارل أوتو آبل Karl-Otto Apel ويورغن هابرماس Jurgen Habermas لقاعدة العدالة بالانتقال بها من

الصيغة المونولوجية المضمرة إلى الصيغة التحاورية المزمعة.
ويعتبر مؤسسا الأخلاق التواصلية أنه لا يمكن لـ« تأسيس عقلاني للاتيقا في زمن العلم» أن يصاغ إلا من خلال مصطلحات « إتيقا تواصل» (ك.-أ.آبل «**الأخلاق والتواصل**») . إن مهمة التأسيس التي يسندها كانط إلى العقل العملي، أي الاقتران المفترض بين الذات والقاعدة، لا يمكن فصله عن مقتضيات الصلاحية التي نطالب بها عندما نأتي أفعال لغة تفترض معيارا.

وسيكون عند ذلك من مهام تداولية صورية للخطاب استخراج مقتضيات الصلاحية تلك. إذ يتعين البحث من هنا فصاعدا عن تأسيس نهائي للأخلاق في مجال اللغة و قد اكتسحته البيتواصلية و ليس في مجال وعي يعرف بعزلته. و التعليل هو الحيز ذاته الذي تنسج فيه العلاقات بين الذات والأقرباء والآخرين. ففي حين أن لدى كانط، تُنجز مهمة البحث عن شروط الانسجام بين الأنساق الأخلاقية دون الاكتراث بالبعد التحاوري لمبدإ الأخلاقية، على الأقل في ذلك المستوى الأدنى من فحص الصياغات الثلاث للأمر القطعي، فإن نظرية الحجاج لدى آبل و هابرماس تتحرك في إطار الفعل التواصلي من البداية إلى النهاية . و ذلك هو ما تقتضيه حالات النزاع التي يفرزها الفعل اليومي. إنها تلك الأشكال من الحجاج، التي تستخدم فعلا من قبل أطراف في جدال، وليس كما هو الشأن لدى رولز حيث يتعلق الأمر بأمثولة وضع بدئي و بحكاية عقد افتراضي، تحيلنا إلى مسألة صياغة نهائية تكون هي ذاتها من طبيعة تواصلية. أن نستطيع ،كما هو الحال مع آبل، التدرج صعودا حتى بلوغ ذلك التأسيس الأقصى الذي سيخرس الريبيين نهائيا،

فذلك ما يمكن أن نشك فيه ونشاطر هابرماس نفسه الشك في إمكانه. فهبرماس يتوقف عند حدود تأكيد (corroboration) يندرج ضمن أسلوب علاجي أو توليد سقراطي مستعار من مجال علم النفس وعلم الاجتماع التكويني ومطبّقا على تطور الضمير الأخلاقي و القانوني.

ومهما يكن من أمر هذا التردّد فيما يخص تأسيس الحكم الأخلاقي داخل أخلاق الجدل، يمكن للعمل أن يعدّ إعادة بناء لكامل الثالوث الذي يشكله ابتغاء العيش الجيّد، و الإحسان للأقرباء، والعدل بين كلّ أعضاء مجموعة تاريخية متّسعة فرضيا إلى كلّ البشر في حالة تواصل لغوي انطلاقا من الحلقة الأخيرة، أي العدالة.

إن هذا التفوق للعادل على مستوى الفلسفة العملية لا يمكن إلا أن يجد ما يدعمه عندما تستدعي حالات النزاع والعنف التي تغذي مأساوية الفعل تكوين قواعد حكمة في أوضاع تكون ملحّة وينعدم فيها اليقين. ومثلما هو الأمر في الـ «إتيقا الصغرى» لكتاب «**عين الذات غيرا**»، أدعو صراحة إلى المرور من تصور أدبيّاتي صرف للعدالة إلى إعادة تأويلها وفق معاني الحكمة العملية، و«الفطنة»، حاذين حذو تدبير الكتاب التراجيديين الإغريق والأخلاق الأرسطية. و كنت أستطيع أن استمدّ حجة من الصعوبات التي تعترض أخلاق الجدل على مستوى التطبيق الذي هو ذو قيمة كبرى لدى المدافعين على العقل التأويلي وفق تعبير جان قرايش. و لا يغني المسار التراجعي الذي يقودنا من جديد من المعيار إلى أساسه عن ذلك المسار التصاعدي من المعيار إلى

تحققه، إذ ترغمنا السمة الثقافية أو لنقل بالأحرى التاريخية التي تظهرها النزاعات القائمة في أوضاع ملموسة من التعاملات على أن نأخذ في الحسبان ارتباط إنجازات إتيقا الجدل بسياقات محددة. فلا تلبث شروط التحقق تلك من أن تفعل فعلها في قاعدة العدالة ذاتها. وعند ذلك يفرض نفسه علينا الطابع المحدّد تاريخيا وثقافيا للتقديرات التي تحكم عمليات توزيع الخيرات السلعية و غير السلعية، وكذلك مواقع السلطة والنفوذ والأعباء والامتيازات، والتي تشكل مبحث نظرية العدالة وفق جون رولز. فلا يوجد نظام توزيع صالح كونيا (بالمعنى الأكثر اتساعا للفظ)؛ ولا بدّ أن تُؤخذ في الاعتبار، من الوجهة التي تشدّد على السياق، تلك الاختيارات الممكنة النقض، والمرتبطة بالنزاعات التي يحفل بها التاريخ العنيف للمجتمعات. و إذا كنا لا نريد أن نزجّ بأنفسنا في خلاف لا طائل من ورائه بين النزعة الكونية و النزعة السياقية أو المتّحديّة، يتعيّن، كما سبق أن اقترحت ذلك في «**العادل 1**»، أن نقرن على نحو صائب أثناء المسار الذي يتّخذ فيه القرار الحجاج بالتأويل أثناء عملية تطبيق المعايير. ولا يمثّل الحجاج في هذا المضمار وفق صيغته المقننة و المنمّطة إلا قسما مجردا من مسار لغوي يعتمد في حالات التعقيد مجموعة متمايزة من ألعاب اللغة. فعلى هذا المستوى بالذات يتجلى الطابع النموذجي لبعض الروايات ويزاول فعله البيداغوجي والعلاجي في نقطة التماس بين الحجاج والتأويل. وبهذا يكون ذلك الطريق الطويل الذي يقود من مشاكل التأسيس إلى تلك المتعلقة بتطبيق المعايير هو الذي يعيد، من وراء

قاعدة العدالة، لفكرة الإنصاف القوة التي اعترف بها لها أرسطو في مبحثه حول فضيلة العدالة.

* * *

وفي الدراسة الثانية من هذا الكتاب، أسلك في اتجاه الإتيقات المطبقة طريقا أكثر مباشرة و أقلّ طولا. وأثير بعجالة تلك الأوضاع النموذجية التي تمثلها النزاعات ما بين معايير تبدو ذات قيمة متساوية، نزاعات ما بين احترام المعيار والعناية بالأشخاص، ما بين اختيارات هي بين الرمادي و الرمادي وليست بين الأسود والأسود وأخيرا – وهنا يتقلص الهامش– بين الشرّ و ما هو شرّ منه. وستخصص في السلسلة الثالثة من دراساتنا دراسة كاملة لهذه الحالات النموذجية تحمل عنوان «اتخاذ القرار بين الحكم الطبي والحكم القضائي» ؛ وسنتثبت فيها من صحة التأكيد الذي يزعم أن إعلان الحق، في إطار محاكمة، و النطق بكلمة العدل، هو ارتفاع بقاعدة العدالة إلى صعيد الإنصاف وفق وجهة يسود فيها مبدأ التدبير. و سيكون الحكم بإنصاف أرقى تعبير على علوية العادل في ختام محاكمة شاهدنا أثناءها الخيّر وفق معنى ابتغاء العيش الجيّد يبسط إمكاناته، يتعدّد ويتقوّم بكل ما في الفعل من معنى.

ومهما كان هذا الترحال هامّا عبر أقسام الفلسفة العملية قصد التشديد من خلاله على رفعة شأن فكرة العدالة والعادل، فإنه لم يكن مع ذلك هنا الهدف الأثير لهذه الدراسة، إذ كانت تطمح إلى ما هو أكثر من إعادة إدراج هذه الفكرة ضمن مدوّنة « الأجناس الكبرى» التي سميت بالمتعاليات : الخير والحقيقة و الجمال.

ووفق هذا النمط التأملي للتفكير قد تكون ثمّة ثلاثة مصطلحات مركزية يمكن أن يحوّل أحدها إلى الآخر تحت إمرة مفهوم الكينونة الذي هو خارج الأجناس. و أقرّ بأن هذا التأمل ليس معهودا لديّ، ولكنه ظل يعترضني أثناء تدريسي لمادة تاريخ الفلسفة منذ الخمسينات من خلال المحاورات الأفلاطونية مثل تيتياتوس والسفسطائي وبارمنيدس و الفيلاب، وعندما يتعلق الأمر أيضا بالنص الشهير للكتاب III من «**ميتافيزيقا**» أرسطو الذي تقال وفقه الكينونة على معان متعددة. لقد انقدت إلى هذا التأمل بمناسبة تولي الإشراف على العدد الخاص بمائوية مجلة **الميتافيزيقا والأخلاق**، عندما كنت متمسكا بضرورة إعادة تحيين أقوال فليكس رفيسون Félix Ravaisson أحد مؤسسي المجلة حين كان يربط من البداية بين «الميتافيزيقا والأخلاق». وبدفع من تلك الملاحظة الجيّدة التي أبداها ستانسلاس بريطون Stanislas Breton وددت آنذاك إبراز السابقة ميتا méta . و قد كنت أراها في ذلك الوقت تلمع عند نقطة التقاطع بين المحاورات الأفلاطونية المشار إليها أعلاه و النص الشهير لميتافيزيقا أرسطو. ألا يتسنى لنا القول، كما أشرت إلى ذلك مرة أخرى في مقال لم يقع نشره هنا يحمل عنوان «الغرابة المحيّرة»، أن الكينونة الأرسطية، إذا أخذت من جهة حالتي الفعل والقوة، تحكم عن بعد و من أعلى هرم أشكال الفعل، من مستوى الأنثروبولوجيا الأساسية حتى ذلك المستوى المتعلّق باشتراطات الاستطاعة وعدم الاستطاعة التي تعرضنا إليها في الدراسة السابقة- في حين أن «الأجناس الكبرى» الأفلاطونية تحكم الأقسام الكبرى، مثل الوجود واللاوجود وعين الذات

والآخر، والواحد والمتعدّد، والثبات و الحركة. ومثلما يوحي بذلك عنوان كتاب «**عين الذات غيرا**» فقد بدا لي أنه يتعيّن وضع تأملات القروسطيين حول المتعاليات وقابليتها المتبادلة للتحويل على هذا المستوى من الجذريّة. ولم أتطرق في الدراسة المشار إليها هنا من ذلك التشابك الكبير إلا إلى ذلك المسار الذي وإن أخذ العادل كعلامة فإنه ينزع عنه كلّ علاقة بالحق.

فكيف سيكون أمر حقيقة العادل إذا سلمنا بأن رؤية الخيّر تصل فيه أوجها؟ يتّفق أن يعود بقوة هذا السؤال الذي بحث فيه القروسطيون بإسهاب، في أوساط الفلسفة التحليلية ذات اللسان الإنجليزي المنشغلة بالريبية، وكذلك في إطار التداولية المتعالية لفلاسفة مثل آبل أو هابرماس، كما سبق أن رأينا ذلك منذ قليل. وهاجس هؤلاء وأولئك هو كيف يمكن، عند الحديث عن حقيقة أخلاقية، حماية المنطوقات الأخلاقية سواء من الاعتباطية الذاتية أو الجماعية، أو من الاختزال الطبيعاني لملفوظات الوجوب (هذا ما يجب أن يكون) إلى ملفوظات ذات شكل تقريري (هذا موجود). و قد بدا لي، في هذا المضمار أن البنية التركيبية القبلية المشكّلة للاستقلالية، من حيث أنها تصل بين ذات تقوّم ذاتها ومعيار يفرض نفسه، تمثل جوابا، و إن كان ثمنه إعادة الكتابة التحاورية، التي كنا تعرضنا إليها، لذلك التحدي الذي تمثله النزعتان الريبية والاختزالية على حد سواء. و مثل شارلز تايلور Charles Taylor، الذي سبق أن تحدثت عنه مطوّلا في إحدى دراسات المجموعة الثانية، أرى كلاّ من الذات الفاعلة والخير يرتبطان ارتباطا عميقا على مستوى ما كان أسماه هذا الفيلسوف «التقويمات القويّة».

وإذا كان لي من شيء أسهم به في هذا الجدل، فسيكون شيئا آخر غير نظرية الحقيقة الأخلاقية أي بمعنى تأمل إبستمولوجي في ذلك الاقتران بين المنطوقات الأخلاقية والمنطوقات الأنثروبولوجية الذي يحكم دخول مجال الأخلاق. وتتعلق هذه الضمنيات بالوضع الذي تكون عليه ذات يُفترض أنها قابلة لأن تصبح موضوعا لإشكالية أخلاقية قانونية وسياسية. و نجد هنا فكرة العزوية معتبرة هذه المرة لا من وجهة علاقتها بالأشكال الأخرى للاستطاعة التي وقع استعراضها في كتاب «**عين الذات غيرا**» وإنما من وجهة متانتها الابستمية الخاصة. فما وجه صحة القول بأننا مسؤولين عن أفعالنا وأننا بهذه الصفة نكون القائمين بها، ومدعوين لذلك إلى جبر الأضرار الناجمة عنها وتحمّل العقوبة ؟ ما وجه الصواب في اعتبار الإنسان ذاته كائنا قديرا؟ وأعثر هنا من جديد على موضوع الدليل كما سبق أن وقعت بلورته في كتاب «**عين الذات غيرا**» . وأعيد التأكيد على الطابع الاستثاقي لهذا الموضوع لا بمعنى غير القابل للتفنيد وإنما بمعنى يمكن محاجّته ويكون قابلا لا للشك فقط وإنما للارتياب أيضا. وأضيف إلى ذلك اكتشافا أقرب عهدا يتمثل في كتابات توماس ناجل Thomas Nagel حول الانحيازية والحيادية. وقد شدّت انتباهي تلك القدرة على توخي الحياد لا سيّما أن ناجل يصل هذه الفكرة بفكرة المساواة: « كلّ حياة ذات قيمة ولا وجود لواحدة أرفع شأنا من الأخرى». والحال أن المساواة، منذ الإغريق، مرادفة للعدالة؛ إنها تلك القدرة على التصريح بذلك الحكم البالغ الأهمية، الذي يعدّ من الضمنيات الأنثروبولوجية لدخول مجال الإتيقا. وهي تستحق صياغة متميّزة

ما دامت القدرة على الحيادية لا تلغي نزاع وجهات النظر وبالتالي البحث عن التحكيم من أجل الفصل العادل بين الأطراف المتخاصمة. أفلا يتعلق الأمر هنا بقدرة أكثر بدائية وهي تلك القدرة على الإحساس بآلام الآخرين مما يقودنا حذو روسو Rousseau وأصحاب النزعة الأخلاقية للقرن الثامن عشر من الناطقين بالإنجليزية وإلى موضوع الشفقة؟ إن الأمر متعلق فعلا بالدليل الذي يتعين تقديمه في كلّ مرحلة من مراحل استكشاف الضمنيات الانثروبولوجية لولوج مجال الأخلاق. أما ضروب التحكيم التي تقتضيها حالات النزاع فهي تتعلّق بالتأويل وبالحجاج على حدّ سواء مثلما يشهد بذلك البحث عن الحلّ المناسب والموافق لا في تلك الحالات الكأداء فحسب hard cases ،التي يتحدث عنها دووركين Dworkin ، وإنما كذلك في كلّ حالة نزاع تعرض على المحاكم كما سيقع التذكير بذلك في المجموعة الثالثة من الدراسات من هذا الكتاب. وكذلك الأمر فيما يخص الاتيقا الطبية، في الممارسة التاريخية وفي تجربة الحكم السياسي. في كلّ هذه الأوضاع لا يكون حكم التناسب الذي يحدّد ما ينبغي فعله هنا والآن مدينا للدليل أقلّ مما هو مدين لحكم المقدرة في صورته الأكثر عمومية والذي يصدر عن فكرة العزوية التي انطلقنا منها. وتكتسي عند ذلك حقيقة الدليل طابع الصحة.

أعبّر في نهاية هذه الدراسة عن الأسف على عدم توصّلي أو توفّقي إلى إتمام وموازنة حركة نزع الحقيقة المتضمنة في العادل من خلال حركة مماثلة تجعل العادل ينبثق من داخل كوكبة الحق، بفعل التصور القديم لقابلية التحويل لأحدى الأفكار المتعالية إلى الأخرى.

وأريد أن أرسم هنا الخطوط البارزة لعمل مثل هذا الذي يتعيّن إنجازه.

ومثلما أني لم أبحث للمنطوقات الأخلاقية من حيث هي كذلك عن ضرب من الحقيقة يسمّى حقيقة أخلاقية، وإنما فقط لتلك المنطوقات الأنثروبولوجية لدخول الكوكبة الأخلاقية، لن أبحث كذلك للمنطوقات العلمية عن علامة أخلاقية لا تجعلها صحيحة فحسب وإنما عادلة أيضا، وسأبحث عن هذه العلامة في الاستعدادات الأخلاقية التي يفترضها بلوغ كوكبة الحق معتبرة في كلّ مداها.

تعدّ الحقيقة العلميّة نفسها حقيقة دون لجوء إلى مقياس أخلاقي، إذ لم يعد ما يخصّ الطبيعة الفيزيائية موضوعا للجدال. فمنذ غاليلي Galilée ونيوتن Newton لم تعد هناك أشكال أخرى من المعرفة جديرة بأن ترتقي إلى مصاف العلم غير تلك التي تعتمد بلورة الفرضيات بالاستعانة بتخيّل نماذج قابلة للتكميم ومن خلال إثبات (أو على الأقلّ تفنيد) هذه النماذج عبر الملاحظة المباشرة أو الاختبار التجريبي. وتنطبق روح الاكتشاف على الفعل المتبادل بين صياغة النماذج والإثبات ـ التفنيد. وإذا كان لا بدّ للأمر أن يكون على هذا النحو، فلأنه ليس للفكر البشري من منفذ إلى المبدإ الذي تنتج وفقه الطبيعة نفسها بنفسها أو من قبل آخر. فلا يمكن لنا إلا تجميع المعطيات الطبيعية والعمل كما يقال على «إنقاذ الظواهر». وهذا ليس بالشيء الهيّن اعتبارا للانهائية حقل مواضيع الملاحظة، ولما يتوفر من قدرة على توسيع حقل الخيال العلمي وعلى تعويض النماذج وفق سياق يعرف كسياق تغيير

للأنموذج (paradigme). وهو ما يعمل على إحداثه روح الاكتشاف.

وعندما يتعلق الأمر بظواهر متصلة بالإنسان يعوّض عن ذلك التقشف الذي تفرضه عمليتا النمذجة والتجريب بمنفذ جزئي إلى ملابسات إنتاج تلك الظواهر من خلال ما يعدّ عملا. ويتسنى للفكر التدرّج من الآثار القابلة للملاحظة لأفعالنا ولأهوائنا لبلوغ المقاصد التي تضفي عليها معنى، وأحيانا حتى إلى الأفعال الخلاقة، تلك التي تفرز هذه المقاصد وآثارها القابلة للملاحظة. ولذلك لا تكون الأفعال والانفعالات الموافقة لها معروضة أمام ناظرينا فحسب ، كما هو الشأن بالنسبة إلى بقيّة الظواهر الطبيعية التي ينضوي ضمنها الفعل والهوى، وإنما لفهم المقاصد التي تمنحها معنى بما هي تعبيرات وعلامات عن نوايا، وحتى عن الأعمال التي تنتجها أحيانا. وعند ذلك لن يقوم روح الاكتشاف على نفس الصعيد بدور الملاحظة والتفسير،وكلاهما يحرص، كما أسلفنا، على «إنقاذ الظواهر»، وإنّما يشتغل على مستوى تلاقي سطحي الملاحظة الطبيعية والفهم الانعكاسي. وتوضع على هذا المستوى النقاشات مثل تلك التي تمكنت من إقامتها مع جان بيار شونجو Jean-Pierre Changeux حول علاقة المعرفة العلمية بالجهاز العصبي والمعرفة التفكريّة. فهل يعني ذلك أن البحث عما هو حق قد وقع تحت طائلة الإلزام الأخلاقي وبالتالي أصبح الحق خاضعا لرقابة العادل؟ ومهما كانت المعرفة التأمليّة غير قابلة للاختزال في المعرفة الطبيعية، فإن نشدانها الحقيقة يظلّ كما هو الشأن بالنسبة إلى معرفة الطبيعية في حِلّ من كلّ مقياس أخلاقي.

فثمة حالات في التاريخ تستوجب الفهم دون إدانة وحتى الفهم والإدانة في نفس الآن ولكن ضمن سجلّين مختلفين كما يقترح ذلك أحد المشاركين في خصومة المؤرخين التي أتعرض إليها في كتاب «**الذاكرة والتاريخ والنسيان**».

لذلك، يكون الوضع في مستوى نقطة التلاقي بين التفكير الذي يرمي إلى مجرد الفهم والحكم الأخلاقي، معقّدا إلى حدّ لا يصدّق. فالتأمل في الفعل وفي وجهه الآخر الهوى لا يلبث أن يتقاطع مع مشاغل أخلاقية ما دام الفعل الذي يأتيه شخص ما تجاه آخر قد يتسبب في خسارة أو ضرر ما. فهذا الآخر لا بدّ أن يوضع لذلك تحت الرقابة الصارمة للحكم الأخلاقي. وليس هناك مماثلة بين ذلك الوجه المتعلق بالصواب من التفكير وتلك الصرامة التي يوحي بها الاحترام وإنما التقاء في نفس النقطة: فالمجادلات الراهنة حول التجريب على الأجنة البشرية، وبالتالي حول الاستنساخ العلاجي، تُطرح على ذلك المستوى الذي تكون فيه روح الاكتشاف العلمي في تفاعل مع ذلك التساؤل حول مدى الاحترام الذي تستوجبه الحياة الإنسانية وهي في بدايات تكونها. إنّ ما يتعلق الأمر به هنا بصفة غير مباشرة هي تلك الضمنيات الانثروبولوجية التي كنا قد شددنا من قبل على أهميتها بالنسبة إلى الحكم الأخلاقي؛ وموضع الاهتمام في هذا المجال هو علاقة هذه الضمنيات بروح البحث الذي لا يعبأ بالقيود وأشكال الرقابة. إنه ذلك الضرب من الخطاب الذي تتداوله لجان الإتيقا فيما يخص في المقام الأوّل مجال الحياة ولكن كذلك أيضا الممارسة القضائية والجنائية ومجال الأعمال والمال. وشيئا فشيئا يصبح ما يقتضي

الحماية ليست الحياة كواقعة من الطبيعة وكقاعدة للحياة النفسية فقط وإنما الطبيعة برمتها من حيث هي محيط للإنسان، فيصبح الكون بأسره تحت مسؤولية الإنسان: إذ حيثما توجد سلطة،ثمة إمكانية للضرر، وبالتالي حاجة للصرامة الأخلاقية.

وإذا اعتبرنا الآن أن العلماء في لجان الاتيقا تلك وفي فضاءات أخرى للنقاش والجدل يجدون أنفسهم في مواجهة مع ممثلي عائلات ثقافية و فكرية مختلفة ومع أعضاء آخرين للمجتمع المدني، فلا بدّ أن نعترف بأن الابستمولوجيا لا تستنفد كلّ التفكير حول العلم. إذ بقي علينا التشديد على النشاط العلمي من حيث هو نوع من الممارسة أي ممارسة نظرية. فمن هذه الزاوية يتجلى على نحو مباشر وصريح تضمّن الحق لما هو عدل. ولم يعد السؤال يطرح على مستوى العلوم الإنسانية فقط حيث تشتغل جدلية التفسير و الفهم وإنما أيضا على ذلك المستوى الذي يلتقي فيه الفهم من جديد بتلك الانشغالات الأنثروبولوجية المتعلقة بالدخول إلى الأخلاقية وعبر هذه الانشغالات بالمستلزمات الاتيقية والأخلاقية للعدالة. و يطرح أخيرا السؤال على مستوى الابستمية كما ينظر إليها من حيث سعة مشروعها الذي هو مشروع العقل عينه أي على ذلك المستوى الذي يتعيّن تسميته مع جان لادريار Jean Ladrière تأويلية العقل[1]. ولم يعد الأمر يتعلّق بالتأويلية كطريقة تعدّ مناقضة للملاحظة الطبيعية، أي كإجراء فكري[معرفي] مختلف ينشد إعادة صياغة وفهم الأفعال والأهواء التي نعمل على تقدير طابع التحقق المتكرر اللامباشر والاحتمالي

(1) انظر Jean Ladrière,«Herméneutique et épistémologie»

لسياقاتها الفعلية. وعلى هذا المستوى يمثل التأويل ضربا من التمشي التفسيري يتعيّن وضعه في نفس الدرجة مع الأشكال الأخرى لإعادة تشكيل الواقع من خلال مبدإ قابل لأن يطبّق على نموذج. ويتعلّق الأمر فعلا في هذا المستوى بتأويليّة للإبستيمية تكون مساوية للعقل. ويتمثّل السؤال في معرفة ما يكون عليه أمر المشروع العقلاني، « حول ما يسنده، و ما يلهمه، وما يدعو إليه».

إذ يلاحظ لادريار،

«ليس المسلك مرسوما من البداية... إنه يفصح عن نفسه أثناء الفعل ذاته الذي يتحقق فيه. [و يتعيّن الاهتداء إليه في كلّ مرّة] من خلال عرضية تاريخية حافلة بالمفاجآت و الاحتمالات. هي عرضية تحيل إلى لحظة تأسيسه... غير أن التأسيس ذاته من حيث هو حدث يجدّ دوما،لا بدّ أن يسأل هو الآخر عن معناه.»

(ص.123–124)

وعلى هذا المستوى من التجذّر يكون للحقيقة التي يطالب بها الفكر العلمي استتباعات إتيقية تثبت قابلية التحويل المتبادل تلك للحق والخير، وهي استتباعات تصدر هذه المرة من الحق في اتجاه العادل. و لا ينبغي البحث عن هذه التحوّلية في موضع آخر غير موضع الزوج المكوّن من الفعلين : بحث– وجد؛ وهو زوج ينضاف على الصعيد العملي إلى الفعلين : نمذج - تثبت أو فنّد المميز للصعيد الابستمولوجي. فلم يعد العلم يعرّف دون العالم كإنسان. و نشاط العالم ليس منفردا، وإنما يستلزم عملا ضمن فرق وفي مكاتب دراسة، و مخابر، و مصحات و فضاءات بحث، وتتداخل فيه رهانات السلطة مع مشاريع البحث. وتوضع إتيقا

النقاش موضع اختبار تحت شعار النزاهة الفكرية عندما يتعلق الأمر بفعل تواصلي من نوع خاص جدا و بألعاب اللغة المميزة له. إنّ هذه العلاقات البيشخصية والمؤسساتية التي تفرز حركية تشترك فيها مجمل المجموعة العلمية تجعل من البحث العلمي ذاك الالتماس المؤمّل الذي وصفه بروعة جان لادريار على أنه منغمس في التاريخ ومقترن بأحداث فكرية، مثل الاكتشافات الكبرى وتغيّرات الأنموذج والكشوفات والتقدم، ولكن كذلك أيضا سجالات ورهانات السلطة. فمن هذا البحث الذي يتحدد عن صواب كطلب لحق يقع التمكن منه في كلّ مرة وفق المعيارية المحايثة للعمل العلمي من حيث هو ممارسة نظرية يمكن القول إنه لا يهتدي إلى آخر طريقه إلا بعد شق ذلك الطريق.

ويتمثل السؤال اللاحق في معرفة كيفية اندراج هذه الممارسة ضمن الممارسات الأخرى، لا العلمية منها بحصر المعنى و لا حتى النظرية (مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى النظر في الأفكار المتعالية الذي نقوم به هنا) أي الممارسات من مثل التقانات والنشاط الأخلاقي والقانوني والسياسي. ففي نقطة التحامهما تفتح الممارسة النظرية و غير النظرية على نحو خطير وقابل دوما للمراجعة أفق المعنى الذي تتحدّد وفقه إنسانية الإنسان.

بهذا الشكل لا يقال الحق دون العادل و لا العادل دون الحق. بقي أن نتحدث عن جمال العادل والحق و عن التحامهما بانسجام فيما أسماه الإغريق to kalonkagathon ، الجميل-و-الخيّر،وهو الأفق الأقصى للعادل.

* * *

وضعت في المقام الثالث من هذه السلسلة من البحوث دراسة بعنوان «الاستقلالية والعطوبية». وقد ظهر مصطلح الاستقلالية لأوّل مرة في الدراسة الأولى من الفصل المتعلق بالإلزام الأخلاقي في نقطة التمفصل بين ذات تنصّب نفسها و قاعدة تفرض ذاتها. غير أن هذا التعريف لم يكن يحتفظ تحت هذه العلامة إلا بالبعد الفاعل للقدرة على العزوية، ذلك السلف لمصطلح المسؤولية المألوف جيدا لدينا؛ بقي أن ننير الجهة المظلمة لهذه القدرة أي أشكال العجز التي تشكّل منحدر القصور الذاتي للتجربة الأخلاقية. أن نأخذ في الاعتبار هذين الوجهين للإنسان القدير يعني أن نزاوج الجانب الفاعل والجانب المتأثر من الإلزام الأخلاقي ذاته. و يكشف عنوان الدراسة بصراحة عن جانب المفارقة الكامن في هذا الزوج المفهومي: مفارقة ولكنها ليست تعارضا مثل ما هو الأمر في المجال النظري « نقائض العقل االمحض». ولكن مفارقة بأي معنى؟ إن ذلك بمعان ثلاثة.

بمعنى أوّل، يشارك الفعل و الانفعال سويّة في تشكيل ما يطلق عليه الاسم البسيط الفاعل القانوني في ملصقات الحلقات الدراسية لمعهد الدراسات العليا حول العدالة التي تفتتحها هذه المحاضرة. ولم يعد يتعلق الأمر عند ذلك بالعادل بالمعنى المحايد للفظ الذي يعيّن فعلا وإنما بالإنسان العادل من حيث هو مصدر أفعال تعدّ عادلة أو جائرة. ويمثل الزوج استقلالية ـ عطوبية مفارقة من حيث أنه يفترض الاستقلالية كشرط إمكان الفعل العادل أو الجائر و الحكم الذي يطلق عليه من دائرة القضاء و كمهمة أيضا يطرح إنجازها على ذوات مدعوّة على الصعيد السياسي للخروج من

حالة الخضوع، أو كما قيل في عصر الأنوار من حالة «القصور»: شرط ومهمة، كذلك تبدو الاستقلالية وقد أنهكتها العطوبية المشكّلة لطابعها الإنساني.

يمثل أيضا هذا الزوج مفارقة لأن الاستقلالية تتضمن سمات مستقرة إلى حدّ كبير تتعلق بما يسمى في الفينومينولوجيا الوصف الايدوسي، باعتبار أنه يتجلى من خلالها كمّا من المصطلحات يميّز الوضع الإنساني الأكثر عمومية وشيوعا وكذلك أيضا عطوبية تلك الجوانب الأكثر تداعيا من الوضع الإنساني التي يسهم في تكونها كلّ تاريخ ثقافة ما و تربية جماعية وفردية. وهذه هي مفارقة الكوني والتاريخي. وقد بدا لي أن السمات الأكثر تمييزا للاستقلالية، و هي التي تعدّ في نفس الوقت ضمنية ومهمّة يتعيّن إنجازها، أشدّ اتصالا بالجوهري من بصمات العطوبية. والحال أننا لا نعرف كيف نؤلّف ما بين الأساسي والتاريخي عندما يتعلّق الأمر بالبنية الأخلاقية للفعل. و قد بدا لي هذا الجانب من المفارقة على حدّ من الأهمية جعلني أخصّه بدراسة كاملة أضعها عن قصد في آخر سلسلة « تمارين» التي تشكّل القسم الثالث من هذا الكتاب.

كان ينبغي للقيام بهذا البحث على أحسن وجه إعادة تناول المسائل من أعلى مستوى و إعادة وضع العزوية على خلفية أنماط الاستطاعة وعدم الاستطاعة المشكّلة لكلّ من الفعل والانفعال بكلّ سعة امتداد معنييهما. وفي نفس الوقت يساهم هذا الكتاب مباشرة في اعادة صياغة « الاتيقا الصغرى» لكتاب «**عين الذات غيرا**» بربطه على نحو أوثق العزوية إلى الموضوعات الثلاثة: أستطيع أن أتكلم (الفصلان 1و2)، أستطيع أن أفعل (الفصلان 3و4) أستطيع

أن أروي (الفصلان 5و6). وتضيف العزوية بعدا رابعا لفينومينولوجيا «أنا أستطيع» تلك: أستطيع أن أعدّ نفسي القائم الحقيقي بأفعال توضع في حسابي الخاص. وفي نفس الوقت الذي تتمّم فيه العزوية اللوحة المشكلة من الاستطاعات وعدم الاستطاعات، تؤكد السمة الابستمولوجية لوظيفة الإثبات حين يتعلق الأمر بالقدرة وبحالات الاستطاعة واللااستطاعة. فمثل ما هو الشأن بالنسبة إلى كلّ أشكال الاستطاعة الأخرى لايمكن للعزوية أن تكون موضوع إثبات ولا تفنيد، إذ لا يمكن لها إلا أن تكون موضوع إقرار أو ارتياب. و أتكلم في هذا السياق عن إثبات-إقرار. إن هذا التشكل الأبستمولوجي الهش ذاته هو الذي يوحي بتلك المفارقة التي أتينا على ذكرها. هذه الرابطة بين العزوية والأشكال الأخرى من الاستطاعة واللااستطاعة وثيقة إلى حدّ تصبح معه أوّل ضروب القصور التي تلخصها تجارب التبعيّة هي تلك التي تعتري القدرة على الكلام والقدرة على الفعل و القدرة على الرواية: فالأمر يتعلّق يقينا بأشكال من الهشاشة مقترنة بالوضع الإنساني، ولكنها مدعومة أيضا، أو لنقل بالأحرى إن الحياة ترسّخها ضمن المجتمع والأشكال المطردة من اللامساواة التي يتضمنها؛ من خلال مؤسسات غير عادلة بالمعنى البسيط للفظ، وفق تلك المعادلة بين العدالة والمساواة التي أكدها بالتالي كلّ من أرسطو وروسو وتوكفيل Tocqueville. أما أشكال الهشاشة المقترنة بالبحث عن الهوية الشخصية والجماعية، فهي ترتبط بوضوح بالقدرة على الرواية، باعتبار أن هذه الهوية هي هوية سردية كما سبق أن اقترحت ذلك في خاتمة كتاب «**الزمن والسرد**» III. إذ تقع

المطالبة بالهوية السردية كعلامة اقتدار من حيث أن لها في الجهة المقابلة في ذلك التشكل الزمني التحاوري أيضا للهوية ما يناظرها. إنّها هشاشة الأوضاع الإنسانية الخاضعة إلى اختباري التمدد الزمني والمواجهة مع الغيرية المحيّرة للآخرين من البشر. فلا تنضمّ العزوية إلى المشهد كما لو كانت كيانا مغايرا إطلاقا لتاريخ العادات الخلقية، كما قد تجعلنا الإحالة على الإلزام نظن ذلك ، لزوم فعل الخير، جبر الأضرار، وتحمّل العقوبة.

إن ما يعدّ بالتأكيد جديدا مع هذه القدرة المشكّلة للعزوية، هو ذلك الالتحام بين الذات الفاعلة والقاعدة حيث رأى كانط عن صواب الحكم التأليفي القبلي الذي يحدّد بمفرده المستوى الأخلاقي للفعل. وتترتب عن ذلك أشكال من العطوبية تعدّ مستجدّة قياسا إلى تلك المقترنة بالمجالات الأوليّة الثلاثة للقدرة على الكلام والقدرة على الفعل والقدرة على الرواية، ومن ضمن كلّ هذه الأشكال صعوبة الانضواء تحت منظومة رمزية مهما كانت طبيعة تلك المنظومة، وهو انضواء يمكّن من إعطاء معنى لمصطلح أساسي هو مصطلح المعيار أو القاعدة التي تلزم. وبهذا أكون محاذيا لتلك الصعوبات المرتبطة بمفهوم السلطة ببعدها السياسي والتي ستخصص لها الدراسة الرابعة. ولن يقع التطرق إلى أزمة المشروعية، التي سنتحدث عنها مطولا في الدراسة الثالثة، إلا من زاوية السلطة الأخلاقية.

لن أترك مع ذلك دون جواب مشاعر الحيرة ذات الصلة بولوجنا عالما رمزيا. وسأجمل بحذر وباختصار شديد، دون شكّ، تأملا حول الرمز من حيث هو عربون اعتراف، وذلك في نفس اتجاه

أعمالي الأكثر قدما حول الرمزية وتلك الأحدث عهدا حول الخيال الاجتماعي كما يعبّر عن نفسه ضمن أشكال الإيديولوجيا والطوباوية.

في نهاية المطاف، أتساءل عن صلة فكرة العادل بكل ذلك. فقد اعتبرتها في الدراستين السابقتين من جهة قوة اللفظ محايد: to dikaion إنه العادل والجائر من الأفعال. وفي الدراسة الحاضرة، يعيّن العادل ذلك الاستعداد للأفعال العادلة لدى من حدّدته الحلقة الدراسية لمعهد الدراسات العليا حول العدالة كفاعل قانوني.

***

مع الدراسة الرابعة، « مفارقة النفوذ »، تعود المفارقة مرة أخرى إلى الركح، أي حالة فكرية تبدي فيها أطروحتان متناقضتان مقاومة تضاهي التفنيد وتقتضيان بالتالي إما الاحتفاظ بهما سويّة أو التخلي عنهما جملة. وبتقديم هذا التعريف في مستهل الدرس السابق ميّزت مفارقة النقيضة من خلال هذا العنصر و هو أنه يمكن في إطارها إدراج الأطروحتين المكونتين لها ضمن عالمين للخطاب متمايزين تماما مثلما يفعل كانط عندما يميز بين الطرح والطرح المضاد على صعيد المكافحة بين فكرتي الحرية والحتمية. فإذا كانت مفارقة الاستقلال الذاتي و الهشاشة لا تمكّن من مثل هذا المخرج فذلك لأنهما تتجابهان في نفس الحقل العملي على نحو تصبح فيه كلّ واحدة مفترض الأخرى. وتقترح علينا مسألة السلطة وضعا مماثلا لذلك.

في الحقيقة تتضمن مفارقة الاستقلال الذاتي على نحو مضمر مفارقة النفوذ من خلال أشكال نفوذ أخلاقي يمارسها نظام رمزي

محمّل بمعايير. لقد كان الأمر متعلقا بالجانب المعياري في الاستقلال الذاتي- جانب القاعدة nomique – الذي يسبب مفارقة بمعنى أن نفوذ نظام رمزي لا يكون فاعلا إلا إذا حصل الاعتراف به. ولكن ما الذي يعترف به، إن لم يكن تفوق النسق الرمزي؟ وما الذي يضمن أن قاعدة ذلك النظام الرمزي هي فعلا متفوقة وتستحق الولاء والاعتراف؟ ألا نكون هنا إذن بصدد دائرة لا نعرف إن كانت مذمومة أو محمودة الأثر، بين اقتضاء أن يكون المرء مطاعا كما يطالب بذلك أولئك الذين هم في الأعلى، وإيمان أولئك الذين هم في الأسفل بمشروعية النفوذ الذي يطالب به هؤلاء؟

إنّ نفس الصعوبة هي تلك التي تراودنا من جديد مع مفارقة السلطة السياسية، ولكن مقابل تغيير في الموقع يجعل محور النقاش يمر من الإشكالية الأخلاقية تحديدا إلى إشكالية قد أصبحت مدنية على وجه أدق. فلم يعد الرهان يكمن في المعيار بالمعنى الواسع للفظ كمصدر للإلزام ضمن الزوج الذي تشكله معا الذات والقاعدة، وإنما بقدرة السلطة التي تتولى حكم البشر على الظفر بطاعتهم. و بعبارة موجزة، يكون الانتقال من سلطة الإلزام إلى سلطة القيادة. وبمعنى ما يتعلق الأمر بنفس المشكل العميق كلّما كان السؤال المطروح يتعلّق بالمشروعية التي يدّعيها نفوذ قيادة أي سلطة بالمعنى السياسي للفظ. ولكن لا يتعلق الأمر بنفس السلطة تحديدا مادام موطن التشديد انتقل من قوة الإكراه الأخلاقي، المشكّلة للإلزام الأخلاقي إلى قوة الإكراه الاجتماعي والنفسي والسياسي، المشكّل للقدرة على ضمان الانقياد. وترتبط مسألة المشروعية هنا بقدرة أكثر من ارتباطها بإلزام، فهي القدرة

على تولي القيادة وعلى جعل الآخرين يطيعون عند ممارستها. ونتساءل هنا ما الذي يخوّل قيام سلطة من هذا القبيل؟ إن الامتياز الأكبر لهذا النقل لمحور الاهتمام من الأخلاقي إلى السياسي هو أنه ينقل إلى وضح النهار دفعة واحدة السؤال المحرج حول طبيعة فعل التخويل، الذي يضع على صعيد أوّل قوة الكلمة كمصدر لمفهوم السلطة. و الفعل خوّل المرادف لأذن يوجّه بدوره البحث صوب الاعتقاد و المصداقية –الائتمان– و صوب الإقناع أيضا والحيل التي يعتمدها. وتتحدّد مسألة المشروعية المطروحة أوّلا من خلال الإذن المسبق في صيغة سؤال حول المشروعية المعترف بها بعد حصول الأمر. ويصبح السؤال محرجا طالما أننا نسأل من أين تأتي السلطة وما الذي يخوّل للبعض الإذن؟ وقد غيّر بذلك شكله مشكلنا السابق المتعلق بالهشاشة؛ لقد أصبح مشكل أزمة المشروعية في عصر يبدو فيه تجريد سلطة الأشخاص والمؤسسات المسؤولة من المصداقية أمرا تعلو حوله الأصوات في الجدل العمومي.

وقد اعتقدت أني أستطيع تركيز الاهتمام على المكوّن البياني للسلطة لتمييزها عن المكوّن المؤسساتي. وبذلك نكون شدّدنا على حصة الملفوظات الثقافية و النصوص التي تُعدّ مؤسسة في جنيالوجيا الإيمان بمشروعية النفوذ. فعلى هذا النحو نعثر مرة أخرى على السؤال المتعلق بالقدرة على الإقناع المتأتية مما أسميناه في الدراسة السابقة نظاما رمزيا محمّلا بمعايير؛ ويتعلّق الأمر الآن بخطاب يمنح مشروعية لمطالبة ما بالسلطة أي بحق في القيادة. فالتمييز بين نفوذ البيان و نفوذ المؤسسة ليس،والحق

يقال، إلا وقتيا وذا طابع تعليمي، باعتبار أن ما يقع إضفاء المشروعية عليه من خلال خطب وكتابات ليست غير مؤسسات، كما أن هذه الخطب والكتابات تنتج وتصاغ وتنشر من طرف مؤسّسات تبحث لنفسها عن مشروعية.

اعتمادا على طريقة النموذج المثالي التي سبق أن مارسها ماكس فيبر Max Weber، أفحص نموذجين من النفوذ يغلب عليهما الجانب البياني سبق أن تتاليا في حقبتنا الثقافية، نموذج المسيحية القروسطية، القائم على قاعدة الكتاب المقدس وتفسيراته «الرسمية»، ونموذج التنوير في نص «**الموسوعة**» لديدرو Diderot ودالمبيرd'Alembert. ففي نموذج المسيحية الوسيطة يتداخل النفوذ المؤسساتي والنفوذ البياني إلى حد التشابك، إذ يستند النفوذ العقائدي الكنسي إلى نفوذ الأناجيل في حين يستمد المؤوّلون للأناجيل نفوذهم من النفوذ العقائدي الكنسيّ. وألاحظ، مع ذلك، أن المؤسسة الكنسيّة قد كانت مستفيدة علاوة على ذلك من مصدر سياسي خارج عن هذا الحقل الخاص بالكتاب المقدس، نفوذ الإمبراطور imperium الروماني. هذه هي الأطروحة المعلّلة لحنا آرندت Hannah Arendt والتي مفادها أنه كان للرومان على خلاف الإغريق حسّ التأسيس المقدس الذي خصّت به روما وحدها، باعتبارها المدينة بالمعنى التام للفظ: Urbs - ab urbe condita، وأن الدين توصّل إلى بثّ طاقة التأسيس تلك في كلّ حقبة السيطرة الرومانية وصولا إلى الكنيسة الكاثوليكية التي تسمّى عن صواب رومانية. وقد يفسرّ لنا هذا

الأصل الروماني حالة التنافس، طيلة القرون الوسطى، بين النفوذ الكنسيّ والنفوذ الملكيّ داخل وضع ديني ـ سياسي ممزّق.

أما النفوذ الذي منحته «**الموسوعة**» لنفسها، فهو بياني بالأساس كما أرادته أن يكون، قياسا لذلك الخاص بالكتاب المقدس والذي تطالب به الكنيسة؛ وبهذا المعنى فهو لم يكن كافيا لكي ينجب بمفرده قيام ثورة – الثورة الفرنسية – حتى وإن كانت تلك الموسوعة قد جابهت سياسيا السلطة المطلقة من خلال الصراع ضد الرقابة وضد قمع الهرطقات و بالدفاع عن الحق في «الإعلان».

عند الخروج من المنافسة بين النموذجين المثاليين، وهي منافسة انتهت بانتصار النموذج الثاني بفضل الثورة الفرنسية، يطرح المشكل المتعلق بطبيعة النفوذ المتأتي من سيادة الإرادة الشعبية: هل يمكن أن يعدّ هذا النفوذ النظير السياسي للنفوذ الأخلاقي مثلما تمّ تحديده في الدراسة السابقة على مستوى مفترق الطرق بين الذات والمعيار؟ وإذا اعتبرنا أن هذا التأليف الذي يمثّل في نظر كانط « واقعة عقل» أي بمعنى آخر الاعتراف بواقعة بنيوية مشكّلة للتجربة الأخلاقية وفق ما ورد في دراستنا الأولى، فما هو عند ذلك النظيرالسياسي لهذه الـ«واقعة من العقل» ؟ ولن أواصل قدما في إثارة المصاعب النظرية المرتبطة بالنظريات التعقاديّة حول أصل السلطة السياسية. و سأنظر بأقل اقتضاب في الصعوبات العملية التي تعوق التطبيق ضمن ظروف تاريخية معينة لميثاق – عقد اجتماعي– غير تاريخي في جوهره. فإضفاء المشروعية على مبدإ ما يختلف عن إدراج تلك المشروعية ضمن الوقائع. و تعود

مفارقة السلطة للبروز وفق المصطلحات التي صاغها الكتاب الرومان عندما ميّزوا بين مفهوم النفوذauctoritas لدى القدامى عن مجرّد الاقتدار potentia لدى الشعب، وكأن قدم النفوذ يمثّل وحده عنصر مشروعية.

وأعترف أن هذه الدراسة تبدو لي اليوم كأنها تدور في مجال ضيق.

في خضم المصاعب النظرية المرتبطة بسياق البحث عن مشروعية النفوذ، يجد القارئ في الدراسة المخصصة للمفاهيم الأساسية لسوسيولوجيا ماكس فيبر استكشافا نسقيا للجدلية المفتوحة على صعيد تثبيت مشروعية النفوذ، ما بين مطلب الاعتراف الصادر عن النفوذ كواقعة واستعداد الطرف الخاضع له للاعتراف به. فيمرّ عند ذلك إلى الصعيد الأوّل طابع هو ائتماني بالأساس للعلاقة بين الفوق والتحت. وتطرح بهذا مفارقة النفوذ من هنا فصاعدا وفق معاني الإيمان بالمشروعية.

ومنذ تحرير هذه الدراسة، لم أتوقف عن تقليب هذه المفارقة في كلّ الاتجاهات و يمكن أن نجعل هذه المفارقة أكثر حدّة بصياغتها على النحو التالي: كيف يمكن في مجتمع ديمقراطي أن نركب المحور الأفقي لإرادة العيش الجماعي والمحور العمودي الذي أسماه ماكس فيبر محور الهيمنة الواحد على الآخر؟ وإذا تبيّن أن المحور العمودي لا يحتمل الردّ إلى المحور الأفقي، كما وقع الإقرار بذلك على نحو مضمر عند تعريف النفوذ كمقدرة على القيادة وعلى الحصول على الانقياد ـ وإذا كان هذا النفوذ يعدّ نفسه مشروعا ولا يختزل كنفوذ ينشد الاعتراف به في جانب العنف – فمن أين يتأتّى هذا النفوذ؟ لن

نتخلص بسهولة من السؤال. وأراه يعود من خلال الصور الجديدة للعظمة: فلم تختف العظمة مع السلطة المطلقة، المتجسّدة في صورة الملك والأمير وإنما تعدّدت و توزّعت فيما يسميه لوك بولتانسكي ولوران تافنو «اقتصاديات العظمة». فلماذا العظمة؟

تلك هي الآن تأملاتي على الصعيد النظري امتدادا لفحص تلك الصعوبات التي يطرحها الأنموذج التعاقدي للسلطة. و يظلّ غير مفهوم ذلك الاعتراف المقترن بضرب من التفوّق الذي تضمره فكرة العظمة.

أما تلك الصعوبات المرتبطة باندراج السلطة المتأتّية عن سيادة الشعب في التاريخ، فأرى أنها تتركز اليوم حول الديموقراطية التمثيلية، في سياق تأملات كلود لوفور Claude Lefort ومارسال غوشيه Marcel Gauchet وبيار روسانفلون Pierre Rosanvallon. فلقد حلّت الديموقراطيات المعاصرة على نحو مقبول عموما مشكلة الانتخاب، ولكنها لم تحل مشكلة تمثيلية نواب الشعب. وهي صعوبة لا يمكن اختزالها في السؤال المتعلق بالتفويض إذ أنها تكمن في سؤال ذي قوة رمزية. ولنقل إنه تقع مواصلة البت في مسألة مفارقة السياسي في تلك المنطقة من المجال الرمزي الذي بدا لنا فيه النفوذ متأصلا في تركيبية الاستقلالية، بكلّ سعة سيادتها السياسية والقانونية والأخلاقية.

* * *

آمل في إقناع قرّائي بانتماء الدراسة حول الترجمة إلى السلسلة الدراسية «**العادل 2**» وأنها وجدت مكانها في نهاية « الدراسات» التي تشكّل مرتكز الكتاب.

ولا تتعلق الدراسة بالترجمة وفق وجهة علم الترجمة، وإنما بأنموذج الترجمة ذاته. ويكمن الرهان الفلسفي في معرفة ما الذي يشكّل نموذجا في فعل الترجمة.

وتمنحنا سعة الظاهرة ذاتها مؤشّرا أوّلا عن الطابع النموذجي للعملية، من حيث أنها تمثل مشكلا مزدوج المداخل : ترجمة من لغة إلى أخرى ومن داخل نفس اللسان المحكي. ويوسّع هذا الاعتبار الثاني على نحو كبير مساحة الظاهرة: فحيثما توجد غرابة يوجد مجال للصراع ضد انعدام التواصل.

أرجو ،من خلال إعادة قراءة هذه الدراسة، التشديد على خاصيّتين تفصح الترجمة من خلالهما عن طابعها الأنموذجي. صعوبة فعل الترجمة من جهة، وأسلحة الترجمة من جهة أخرى– من جهة إضمار عدم قابلية الترجمة و جهد الترجمة ذاته من جهة أخرى– بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن عمل الذاكرة أو جهد التأبين.

وفيما يخصّ القفا المظلم من مشكل الترجمة– أي إضمار استحالة الترجمة– حريّ بالملاحظة أن دخول الإشكالية عبر الترجمة من لسان إلى آخر له منذ البداية ميزة هي إبراز الظاهرة الكبرى لتنوع الألسن، وهو عنوان فرعي منحه ويليام فان هومبولد Wilhelm von Humboldt إلى «**أعمال كاوي**» kawi. ويتعيّن إدراج الخطر الأوّلي للاتواصلية المتضمّنة في الوضع البدئي في عداد أشكال العطوبية التي تمت إثارتها مرات عديدة في الدراسات السابقة، و يندرج بمعنى أدق ضمن وجوه اللااستطاعة التي تفعل في القدرة على الكلام ومن ثمة في القدرة على الحديث والقدرة

على الرواية وصولا إلى العزويّة الأخلاقية. وفي أصل اللااستطاعة هذه نجد ضربا من العطوبية ينتج عن تعددية للألسن لا تختزل. وتؤثر هذه العطوبية الخصوصية في مهارة خصوصية هي الأخرى، مهارة الترجمة التي ستكون موضوع الجزء الثاني من هذه التأملات. وهذه المهارة في الترجمة التي تكون للذوات المتكلمة – ترجمة ارتجالية أو مهنية – هي مهارة اللغة ذاتها قبل أن تكون مهارة المتكلمين. فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى قابلية الترجمة، وصعوبة فعل الترجمة، أو لنقل عدم قابلية لغة ما للترجمة ؟ من أي طبيعة تكون قابليتها المضمرة تلك للترجمة ؟ هل هي متأصلة إلى حدّ يتوجّب فيه إعلان استحالة الترجمة كواقعة قانونية؟ وإذا كانت الترجمة أمرا واقعا، كعملية تمارس فعلا، فما الذي يتوفّرعلى صعيد البنية الداخلية للسان ويجعله ممكن الترجمة نظريا؟

لن أستعيد هنا تفاصيل المجادلات التي أثارها الخيار بين قابلية الترجمة أو استحالتها على صعيد الدراسات الاثنو- ألسنية، وعلم المعجمية، و النحو المقارن، أو على صعيد الجدال حول اللغة الكونية، سواء تعيّن علينا البحث عنها من جهة المنشإ أو ضمن أفق إعادة تركيب نسقي. وأتمسك هنا بما هو أنموذجي في المشكل قبل أن أفحص ما هو أنموذجي في الجواب، أي عمل الترجمة الذي لا يعرف الكلل.

و فعلا يتصل تنوع الألسن هذا ببنية مميّزة للوضع الإنساني أي التعددية. و الحال أن التعددية تؤثّر بدورها في الهوية، كما يذكر بذلك العنوان للفصل II 22 الشهير من دراسة لوك Locke «في الهوية والتنوع» «Of Identity and Diversity» . فلا توجد هوية لذاتها دون

تنوع بالنسبة إلى الآخرين. و تتعمق بين البشر تلك المسافة التي تحدثها التعددية. Inter homines esse كما يحلو لحنا آرندت التشديد على ذلك. والحال أن سمة التعددية تلك لا تؤثر في الألسن فقط وإنما كذلك في الاجتماعية بمعناها الواسع. فلا توجد الإنسانية إلا منقسمة إلى سكان وأعراق وثقافات ومتّحدات تاريخية وإلى عقائد وديانات. وقد لمحنا في ما سبق قرينة لذلك على صعيد الأنساق القانونية والسياسات الجنائية، و مرة أخرى بمناسبة القسمة ما بين كونية مبادئ الأخلاقية والطابع التاريخي للتعليلات التي يلوّح بها في حالات النزاع. وتتأثر دائرة السياسي أكثر من كلّ الدوائر الأخرى بعامل التعددية ذاك. فتوجد دول لأنه سبق أن وجدت متّحدات تاريخية متميّزة يمنحها المستوى السياسي سلطة القرار. و على هذا الصعيد الخلافي جدا، تنزع العلاقة الصديق - العدوّ إلى تحويل التنوع السياسي إلى كراهية شرسة من أجل تحقيق مبتغى السيادة، وهو الشكل السياسي الذي تتخذه الهوية. وللتأكيد على هذا الطابع التعددي للوضع الإنساني لا ينبغي استثناء أي مجال حتى ذلك الخاص بالأديان. وقد نكون هنا نمسّ تلك النقطة الملغزة من تحوّل التعددية إلى عداء: فإذا كان المقدّس من حيث هو موضوع يتنافس فيه الأفراد و لا يتسنى امتلاكه لا يقدّم لنا في البداية كمخرج إلا الواحد بدل الكلّ كما هو الحال في شعائر كبش الفداء، فينبغي عند ذلك اعتبار التعدديّة على صعيد المعتقدات الأساسية من المناسبات المعرّضة للخطإ والسقوط الأكثر خطورة.

لقد وقعت الإشادة بمسار المرور من التعددية إلى العداء مرة أولى من خلال لغة أساطير البدايات في الرواية العبريّة، المسماة

قلعة بابل، والتي أجد متعة في الاستشهاد بها من خلال الترجمة الرائعة لشوراكي،حيث يرد ذكر وجهين لهذه التعددية اللغوية: التشتت على صعيد الفضاء و الغموض على صعيد قابلية التواصل. وأن يكون هذا الوضع المنشطر قد سبقته حالة لم تكن توجد فيها إلا « شفة واحدة، لعبارة وحيدة » (كما يقول شوراكي Chouraqui) وأن تكون قد جدّت في التاريخ في شكل الكارثة فإن ذلك تساؤل يتعلّق بالمنحى السردي لأساطير الأصل. و يهمنا على صعيد المعنى تصور الوضع اللغوي ذاته كحدث سحيق بالمعنى الحقيقي على أنه حلول لا ينسى وفق معنى الحدوث المميز.وقد أدرج بدوره هذا العنصر الأسطوري من قبل الراوي في سلسلة من الأحداث التأسيسية تعلن كلّها معا على الصعيد الكوني تقدّم التمييز والانفصال على الشواش والإبهام، منذ أن فصل النور عن الظلمات وصولا إلى فصم عرى وشيجة الدم بقتل الأخ. وهو أمر جعل منذ ذلك الحين من الأخوّة مهمّة لا شيء معطى. ويندرج التشتت والتضارب في اللغات ضمن هذه الوجهة التي تمثّلها هذه السلسلة من الانفصالات. فتضفي أسطورة بابل على إعمار الأرض، التي هي صورة بريئة نوعا ما للتعددية ، الوجهة الدرامية للتشتت والغموض. و مثل سائر روايات الانفصال التي تتوّجها قضية قلعة بابل، يمكن قراءة الأسطورة فقط وببساطة كبروز للوضع اللغوي الفعلي: فلا اعتراض ولا استنكار ولا أي اتهام... انطلاقا من هذا الواقع، « لنترجم! ».

في دراستي لأنموذج الترجمة يفصح عن نفسه انقلاب المحنة هذا إلى مهمة يتعيّن إنجازها من خلال تعويض خيار تأملي: قابلية

الترجمة مقابل استحالتها بخيار عملي: وفاء مقابل خيانة. وبقدر ما يكون الأوّل مستعصي الحلّ، في الوضع الراهن للنقاش، يكون الثاني قابلاً للمفاوضة. وهذا أمر واقع: فقد كنا دوما نترجم، مسافرون و تجار و دبلوماسيون وجواسيس كل هؤلاء تعاطوا دوما هذه الحرفة تحت رقابة مزدوجي و متعددي اللسان، قبل ظهور المترجمين و المفسرين المحترفين، وبالتالي قبل قيام علم الترجمة كاختصاص. وأتساءل إذا كان هؤلاء يترجمون فكيف يفعلون؟ في الجواب على مثل ذلك السؤال يفصح فعل الترجمة عن طابعه النموذجي الثاني. و قد أشرت بعد أنطوان بارمان Antoine Berman في كتابه «**اختبار الأجنبي**»، إلى الرغبة التي يستند إليها جهد الترجمة. فما هو العائق هنا؟ ولماذا المعضلة وفاء - خيانة؟ يتعيّن البحث عن سبب لذلك في تمفصل المشكل النظري لقابلية الترجمة والمشكل العملي لفعل الترجمة، تمفصل الكفاية و الأداء على مستوى الذات المتكلمة. وقبل المعضلة العملية –لا وفاء بلا خيانة– نجد المفارقة النظرية: بانعدام نص ثالث من شأنه أن يكشف عن التماثل في المعنى يكمن المخرج الوحيد في البحث عن التكافؤ من حيث المعنى بين رسالة اللسان الأصلي ورسالة اللسان المتقبّل. إن هذه المعادلة المضمرة هي التي تولّد المعضلة العملية وفاء-خيانة، وهي معضلة لا تعترف إلا بحلول تتمثّل في صيغة مفارقة: استدراج القارئ نحو الكاتب واستدراج الكاتب نحو القارئ. ليس ذلك ما يهدف إليه عمل المترجم المنفرد أثناء استماعه إلى خطاب أو أمام نص فقط و إنما ما تهدف إليه كذلك السلسلة المكونة من هؤلاء الذين يعيدون دون انقطاع الترجمة؛ فأين نلتمس الرغبة في الترجمة إن لم يكن في إعادتها؟

هنا بالظبط تكشف الترجمة، وقد حفّزتها الرغبة في النقل، عن طابعها الأنموذجي. فما هو نموذجي ليس فقط الصعوبة وإنما كذلك الجهد الذي يبذل من أجل قهرها. وقد جازفت بالحديث في هذا السياق عن مضيافية لغوّية للتعبير عن ميزة تضع بصمتها الأخلاقية على رغبة ومتعة فعل الترجمة.

ما سأعمل الآن على تفصيله إلى مدى يتعدى الدراسة التي أنا بصدد إنجازها هي تلك الميزة. وأودّ بداية أن أرجع لفعل الترجمة كلّ الأهمية التي يستحقها مجاله. وهذه مناسبة للتذكير بأن فعل الترجمة يمثّل مشكلا ذا مدخلين: ترجمة من لغة إلى أخرى، ولكن ترجمة أيضا من داخل استخدام نفس اللغة المسمّاة اللغة الأم. إن هذه المقاربة الثانية هي تلك التي يفضّلها جورج شتاينر George Steiner في كتابه «**بعد بابل**». إذ يقول بعد بابل «أن نفهم هو أن نترجم». فما الذي يجعل فعل الترجمة نموذجيا؟ بمعنى أن الترجمة الداخلية للسان ما تكشف عن إمكانات هائلة من التأويل الذاتي للغات الطبيعية وهي إمكانات من شأنها أن تنقل إلى اللغة الأجنبية وعلاوة عنها إلى تلك الأوضاع التي يكافح فيها الفهم بسوء الفهم. والحال أن هذا هو الوضع الأصلي الذي تأخذه كلّ تأويلية في الحسبان. إذ حتى يتسنى للآخرين فهمنا لا نكفّ عن تأوّل كلّ لفظ من لغتنا بآخر من نفس اللغة: -وهو ما نسميه فعل التعريف- ومقطعا من خطاب بآخر: - وهو ما نسميه فعل التفسير- وأيضا حجة بأخرى معادلة لها من نفس اللغة:- وهو ما نسميه مناقشة-. إلا أن ذلك لا يتمّ من خلال عمل الذات مع ذاتها وإنما من خلال حالات الحوار التي يمثّل التخاطب اليومي المثال

الأكثر اقترابا منه. فقول الشيء نفسه على نحو مغاير، ذلك هو سرّ مطاردة التباسات اللفظ وإبهام الجملة و سوء فهم النص. وينبغي لنا علاوة على هذه الإستراتيجيات الخطابية، أن نمضي قدما مع شتاينر إلى مشارف استعمالات للغة تتحدى الترجمة وتشير بالإصبع إلى اللغز وإلى الاصطناع والتكتم والسرّ. وهنا لا توضع الممارسة اللغوية على محكّ اختبار الأجنبي فحسب، وفق عبارة أنطوان بارمان، وإنما على محكّ ذلك النوع من عدم القابلية للترجمة الذي لا يعاش فقط كضرب من الوهن وإنما يمكن أن يعتمد وينمّى كشكل عال من أشكال التحكّم، مثل عدم قابلية السرّ للترجمة. فلم يعد الامتحان عند ذلك امتحان الغريب خارج أبوابنا، وإنما أصبح امتحان الغرابة في ديارنا، إذ يتعيّن علينا في هذه الحالة أن نستقبل ذواتنا كما لو كنا آخرين. صراع من أجل الشفافية من جهة و ضد ثقافة التعتيم من جهة أخرى. فتكون الترجمة بهذا في مواجهة لتحديين متضاربين. ولكن سواء تعلّق الأمر بالترجمة من لغة إلى أخرى أو داخل نفس اللغة ففي كلا الحالتين نقول نفس الشيء على نحو مغاير دون أن تكون لدينا قناعة جازمة على أننا قلنا نفس الشيء مرتين، وذلك لعدم القدرة على تحديد مدى التكافؤ بين الرسائل والتماثل المفترض للمعنى.

إنّ هذه الامكانات الهائلة والمتضاربة لعمل الترجمة هي التي تجعل من مضيافية اللغة بالمعنى الأكثر اتساعا نموذجا مقتدرا خارج كوكبة اللغة بحصر المعنى. ويكفي لدعم هذا القول اعتماد ذلك السياق الذي قادنا من قبل من التعددية إلى العدائية. فالترجمة هي برمتها وصفة العلاج في حالة التشتت و الخلط.

يصحّ هذا في المقام الأوّل على صعيد الانتاج الأدبي و الثقافي والفكري للمجموعات اللسانية الكبرى. فكروا فقط في ترجمة سبعينية التوراة العبرية إلى اليونانية ثم في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس من قبل القديس جيروم Saint Jérôme وفي الترجمة الألمانية التي قام بها لوثر Luther: لقد ولدت ثقافات بأسرها من خلال عمليات عبور للحدود وهي عمليات كانت في نفس الوقت خروقا لسانية جسيمة. وفي الطرف الآخر من العالم مرت البوذية من السنسكرتية إلى الصينية عابرة هوة لسانية أخرى. ونفس النجاحات نلمسها على صعيد الأصل التكويني للمفاهيم الفلسفية والعلمية، فشيشرون يخلق حرفيا اللاتينية العلمية عند ترجمته للاصطلاحات الفلسفية من اليونانية؛ وما نزال نحن أنفسنا وريثي هذه الاكتشافات. فما عساها أن تكون معرفة الفلسفة اليونانية بالنسبة إلى الغرب اللاتيني دون التمهيد العربي والعبري؟ فقد نشأت اللغات الأدبية لأوروبا عصر النهضة هي أيضا عن رفع للغات المحلية إلى مرتبة اللاتينية المستخدمة من قبل القساوسة بعد تخليصها من قشرتها القروية. فكانط يدوّن دوما باللاتينية ابتكاراته المفهومية التي صاغها بالألمانية. وفي أيامنا هذه لم تتخلّص لغتنا الفلسفية الفرنسية من الاعتداد الديكارتي المتفاخر إلا من خلال الترجمة الكانطية والهيغلية و النيتشوية والهيدغارية وبدرجة أقلّ من خلال الاستعارة من اللغة الإنجليزية للقرنين الثامن والسابع عشر.

ولا يستطيع الأصل الأجنبي لترجمة ما أن يجعلنا ننساه دون ضرر إلا إذا تكلّفنا مغبّة التصديق بأن المفهوم يمكن أن يقال عاريا دون اللباس الهش الذي يمنحه له لساننا. وما قيل الآن حول عمل

الترجمة الداخلية الذي تقوم به لغة على نفسها من شأنه أن يبدّد ذلك الاعتقاد الواهم في براءة المفهوم. فالمجازي الذي تولد داخله المفاهيم يحبك باطنيا تصوراتنا على طريقة تأويليّة صامتة. و كثيرا ما يحفّز فعل الترجمة من لغة إلى أخرى فعل الترجمة الداخلي ضمن نفس اللغة؛ ولا تتوقف الاستعارات المترتبة عنه، مثلما صرّح أحدهم، عن دفع اللغات صوب وجهات لا تريد السير فيها، وإن كان ثمن ذلك عنف محقق يلحق العبقرية التي تنشدها هذه اللغات. وعندما يلقى بهذا العمل المحايث إلى وضح النهار يعلن بوضوح أيضا عن تلك المعضلات المسكوت عنها : فهل يتعيّن من خلال الترجمة أن ننشد إنتاج نص بديل من شأنه أن يغنينا عن معرفة الأصلي؟ أم أنه يتعيّن على العكس مواصلة التنبيه إلى النتوءات الكامنة فيه إلى حدّ تصبح قراءته عسيرة؟ ويعرف المترجمون المحترفون هذه المعضلات التي ترجع بنا إلى الخيار العملي للترجمة، وكأنّها خدمة ملتبسة لسيدين تكون مجبرة على خيانتهما الواحد تلو الآخر. ويضعنا هذا التكافؤ الخالي من أي تماثل لانعدام المقاييس المطلقة تحت طائل حكم الذوق وتحكيم إعادة الترجمة.

ويتواصل هذا الصراع مع التعددية بسيئاته وحسناته ضمن دوائر تبتعد أكثر فأكثر عن الاشتغال الفعلي على اللغة واللغات. فعلى طريق توسيع الإشكالية ذاك تشتغل الترجمة كأنموذج. فكما أسلفنا القول لا وجود للإنسانية إلا وهي مجزّأة. ويمكن في هذا المضمار مقارنة التجمّعات التاريخية بسماتها العرقية والثقافية والقانونية والسياسية وبالديانات المسيطرة داخلها بمجموعات

لسانية متمايزة حريصة على حماية هويتها ضد التنوع. وسأتحدث هنا عن «رزم معنوية» لتسمية هذه المجموعات العضوية التي تشكّلت على قاعدة نصوص مؤسسة وجعلت هذه النصوص تبعث ببريقها إلى مدى أبعد من مركز إشعاعها.

في المجال الديني، لا تختزل الطوائف المسيحية الكبرى للغرب والشرق في جمل دغمائية أو إلى مواد عقديّة، إنّها ضروب من كليات لغوية تنتظر اعتناق الفكر والقلب والإرادة لها. فهذه الاصطلاحات التعبيرية بقواعدها الداخلية في التأويل تقدّم لأولئك الذين هم في الخارج و كأنها لغات أجنبية. رزم معنوية و رزم في حاجة إلى الترجمة. و الفهم الذي يمكن أن يحصل من كلّ طائفي إلى آخر يمثّل عملا مزدوجا للترجمة من لغتي إلى لغتك ولكن من داخل لغتي حتى أترك مكانا داخل ذاتي لضرب آخر من صياغة المشكلات وكذلك لصياغة على نحو مغاير لمعنى تلك النزاعات الضاربة في القدم. وعلاوة على الصعوبات التقنية التي يعمل المترجمون المتمرسون إلى حدّ ما على الترجمة على تذليلها، هناك روح الترجمة المتمثلة في العودة من دائرة معنى اللغة الأجنبية وفي استقبال خطاب الآخر داخل دائرة لغة الاستقبال، وإن شكّلت الخيانتان اللتان تحدثنا عنهما آنفا الثمن مقابل ذلك. ومرة أخرى أن نترجم هو أن نعيد الترجمة.

بنفس الطريقة سأتحدث ،موسّعا بذلك لنفسي مجال الفحص عن علاقات الفلسفة والإيمان الديني كما لو كانت ضربا من الترجمة. إنها مجموعات نصية كبرى تتقاطع مرات متعددة في قراءتي لها محدثة من خلال تأويل متبادل مخططات إجمالية

لترجمة مجموعة إلى أخرى. فمثلا على مستوى النصوص المؤسسة في تلك النقطة ما بين زبور داود والتراجيديا الإغريقية وما بين كتابات حكمة مثل أيوب وسفر الجامعة ونشيد الأناشيد والمواضيع ما قبل السقراطية والسقراطية.

وموسّعا خطوة فخطوة نطاق الترجمة إلى مستوى تلك المجموعات الثقافية الكبرى التي كثيرا ما تعيّن باسم علم من الأعلام، سأمدّد من مفهوم «الرزمة المعنوية»، المتأتي هو ذاته من ترجمة داخلية تقع على حدود المجاز والمفهوم، ليشمل المجموعات العضوية التي تشكلت، كما قلنا في الدراسة المتعلقة بالسلطة وبمكوّنها « الملفوظي»، حول نصوص مؤسّسة و تنتشر عبر الإبداعات الفنية والطوباويات السياسية، الخ. وفي هذا السياق نتحدث عن فكر وسيط مدرسي، وعن روح عصر النهضة، وعن روح عصر التنوير، وروح الثورة الفرنسية وعن المكوّن الرومانسي للحداثة. أن نعيد قول ما سبق أن قيل في موضع آخر تحت يافطة ثقافية ما ومن خلال الطاقات الدلالية لثقافتها الخاصة، تلك هي «مهمة الترجمة» كما ورد في عنوان والتار بنيامين Walter Benjamin.

قد يتساءل البعض ـ في نهاية هذا الترحال الذي ذهب بنا إلى ما هو أبعد من هموم علم الترجمة ـ عن أمر العادل من كلّ هذا. ولكننا لم نتوقف عن الحديث عنه! أن نترجم هو أن ننصف العبقرية الأجنبية، هو أن نقيم المسافة العادلة بين مجموعة لسانية وأخرى. لغتك مهمة بنفس أهمية لغتي. هذه هي الصيغة إنصاف– مساواة. صيغة التنوع المعترف به. ومن جهة أخرى قد يكمن الرابط الأكثر تسترا ولكن الأقوى أيضا مع فكرة العدالة في الإقلاع

عن حلم الترجمة الكاملة الذي أتحدث عنه في آخر دراستي. وقد تحدثت عند ذلك عن ضرورة تأبين فكرة الكمال. إن هذا التأبين هو الشرط الوجودي الأكثر صرامة الذي تدعى الرغبة في الترجمة إلى الامتثال له. عمل الترجمة كعمل الذاكرة لا يتم دون فعل التأبين. إنه يجعل فكرة التكافؤ دون الاشتراك في الهوية مقبولة، وهي الصيغة ذاتها للعدالة في حقل الترجمة.

II

و تجسّد الدراسات المجمّعة تحت عنوان « تمارين» «الاتيقا الصغرى » لـ«**عين الذات غيرا** » المتضمنة في المرحلة الختامية من الحكمة العملية. إذ يمارس الحكم في مناطق معينة من الممارسة الأخلاقية في النشاط الطبي والنشاط القضائي والجنائي بصفة رئيسية. فيتعلق الأمر إذن بنوعين من الاتيقا الجهوية، لأن صفة الجمع في «الاتيقات» هي الموافق لصفة الفرد في «الاتيقا» الذي يصلح للمستوى الأساسي للتفكير الأخلاقي عند عبور الصعيد الأخلاقي والقانوني. وإذا كانت صفة التعدد في الاتيقات تبرز تعددية الاتيقات الجهوية فذلك لأن الحياة اليومية تقدم لنا قبل أي تنظيم للممارسات وأي مؤسسة محددة أوضاعا ملموسة متعددة تتوافق هذه الممارسات والمؤسسات معها. و هذه الأوضاع هي أساسا أوضاع ألم ونزاع. وهي حالات قصوى بالمعنى الذي أعطاه كارل ياسبرز Karl Jaspers وجان نابر Jean Nabert، دون أن يتشاورا، لذلك الوضع الذي يستحيل تجاوزه والذي تشترك فيه ضرورة تلك الحالات التي لا تحصى وتعتبر ظرفية وغير ممكنة

التكرار ولكنها أيضا إكراهية يواجهها الفعل المتفق عليه. فهي تشترك في ذلك التشديد على السلبية والهشاشة والعطوبية التي اعترضت دراساتنا حول المسؤولية بصفة الندّ أو القفا. ولئن كانت لها خاصيّة مشتركة وهي أنها حاضرة دوما هنا منذ البداية و « تعاش بمعاناة » دوما ومن البداية، فهي متميزة جوهريا على بعضها البعض وببساطة متكاثرة كما يؤيّد ذلك الحس الشعبي. فالممارسات التي تفرزها هي الوحيدة التي تمنحها فرصة لأن تقال وتصاغ وتبلّغ وتمثل للفهم.

* * *

لقد وضعت على رأس هذه السلسلة الختامية من الدراسات المحاضرة التي ألقيتها أمام جمهور متنوع – أطباء نفسانيين، مربين مهتمين بحالات الإعاقة النفسية: «الاختلاف بين السوي والمرضي كمنبع للاحترام». وبالفعل يبدأ الاحترام من حيث هو فضيلة مشتركة بين الأخلاق والحق في التحقق منذ الصعيد البيولوجي وفي الحالة المرضية على وجه أدق. وقد وجدت في تأمل ج. كانغيلام في السويّ والمرضيّ سندا حاسما للأطروحة التي تقول إن ما يستوجب الاحترام هو ذاك الاختلاف بين أسلوبين في الحياة أي بين ضربين متعارضين من العلاقة بالصحة. ولا يمكن لهذا الاستنتاج أن يتضح للعيان إلا إثر عمل تمهيدي دؤوب يتعلق على التوالي بعلاقة الكائن الحي بوسطه، بعد إعادة صياغتها وفق مقتضيات المواجهة و«طلب التوضيح في شأن سلوك ما»، ثم بصفة المرض من حيث هو شيء آخر غير النقصان، والقصور والعجز وكتنظيم مغاير، أكيد أنه في علاقة بـ«وسط ضيق» ولكنه

محمّل بقيم إيجابية بديلة لقيم الصحة. إن هذا التقييم الجديد للمرض منذ ذلك الصعيد البيولوجي، هو أساس لحجة تقف ضد كل استنقاص من المرضى لذواتهم وضد كل الأحكام المسبقة التي تؤدي إلى إقصائهم حتى على الصعيد المؤسساتي. ولهذا يتعيّن القيام بتصويب لتلك النزعة، التي يمكن رصدها حتى في دراساتي التأملية، لاعتبار العطوبية مجرد عيب، وعجز فقط. وإذا كان المرض مزوّدا بقيم، أمكننا ترتيبها متبعين في ذلك كانغيلام Canguilhem على الصعيد الحيوي ثم الاجتماعي والوجودي، فليست الاستقلالية الذاتية للشخص هي التي يتعيّن اعتبارها وحدها مصدرا وموضوعا للتقدير و إنما كذلك العطوبية ذاتها حيث يضيف المرض إلى عنصر السلبية عنصر الاعتلال. فمن جهة اختلافه عن السويّ وعلى قاعدة تلك القيم المقترنة بذلك الاختلاف يكون اللاسويّ حرِيّا بالتقدير والاحترام. وعلى هذا النحو يمكن إنصاف اللاسوي تجاه تلك الأحكام المسبقة التي تعمل على إقصائه الاجتماعي.

* * *

وفي الدراسة الموالية «المستويات الثلاثة للحكم الطبي» يقع التطرق لإشكالية العادل من خلال الحكم وبالتحديد الحكم الطبي. و ضمن العبارة حكم نجد قضية تقريرية توصّف الممارسة موضع الاهتمام، هنا الوصفة الطبية، والمواقف التي تتخذها الأطراف، المعالِجة من جهة والمعالَجة من جهة أخرى.

إن ما يمنح الدراسة البنية المرجعية هو تصنيف الحكم ضمن طوابق وفق المستويات الثلاث: التدبيري و الأدبياتّي ثم

التليولوجي. وسيميز القارئ بيسر وفق ترتيب معاكس للألفاظ التمفصلات الثلاثة للتجربة الأخلاقية المقترحة في الفصل« الاتيقا الصغرى» لـ«**عين الذات غيرا**». و تقترح الدراسة التي وضعت في مستهل الكتاب ترتيبا آخر يجعل الوجهة الأدبياتية تتصدره حتى تؤطره، وبعد ذلك تأتي إتيقا الدرجة العليا التي تندرج ضمن الانشغال الأساسي وإتيقات الدرجة السفلى النابعة من هاجس التطبيق العملي للإلزام الأخلاقي والقانوني. غير أنه كان من الأفضل لدراسة تنتمي إلى الأصعدة الاتيقية الجهوية المنضوية ضمن الوجهة العلاجية (المصحة) للبيوإتيقا أن تجعل البحث ينطلق من ذلك المستوى الأكثر اقترابا من الممارسة الفعلية على صعيد الحكم التدبيري باعتبار أن تدبير prudentia اللاتينيين والقروسطيين يترجم phronesis الكتّاب التراجديين الإغريق، فضيلة الإنسان المتبصّر تلك.

فمن ميثاق العلاج هذا، بما هو ميثاق ثقة ينطلق التحليل.وعلاقة المواجهة المباشرة بين مريض ما وطبيب ما تتأتّى هي ذاتها من الألم ، هذا الحد الأقصى التي تحدثنا عنه منذ قليل. ومذ ذلك المستوى تتشكل تعاليم تتعلق بمعارف عملية وبالالتزام الشخصي للأطراف المعنية. تلك التعاليم هي التي تمنح للحكم التدبيري مضمونا وتضعنا في طريق الحكم الأدبيّاتي.

أما المقاربة الأدبيّاتية المميزة للتصور الكانطي للأخلاقية، فإني أجدها حاضرة في مختلف الوظائف التي تستند إلى الحكم الطبي سواء كان ذلك على الصعيد الطبي أو الأخلاقي. وتأتي في المقدمة قواعد الأدبياتية الطبية الصالحة في كل الظروف العلاجية:

الاشتراك في الاحتفاظ بالسر الطبي، الحق في الاطلاع على حقيقة الحالة و أسلوب العلاج، اعتماد الموافقة المسترشدة. وتأتي بعد ذلك قواعد التنسيق التي تنظم في شكل دليل آداب المهنة الطبية. وتأتي أخيرا القواعد التي من شأنها الفصل في النزاعات التي تنشب في مفترق الطرق حيث تلتقي الأدبياتية الطبية بواجبات ناجمة عن اعتبارات أخرى غير العلاجية: المصلحة في المعرفة العلمية على مستوى التجريب، هاجس الصحة العمومية كما يعبّر عنه من خلال مقتضيات التنظيم المؤسساتي و الإنفاق العمومي.

على تخوم هذا الاستخدام النقدي للحكم في الأوضاع النزاعية تلتحم بعمق الأدبياتية المضمرة في المدوّنات الطبية بمشاغل ذات طابع أدبيّاتي تميز الاتيقا الأساسية. و هذه الحالة مناسبة للتثبت من الأطروحة المثارة في الدراسة رقم 1 والتي تؤكد أن طلبات الاتيقا الأساسية التي كانت تحملها فيما سبق تصنيفية الفضائل واستعراض الأمثال الكبرى هي اليوم مخبأة إلى حدّ أصبحت فيه الاتيقات الجهوية وحدها التي تقدم لتلك الطلبات مجالا للبروز في شكل نصائح حكمة خاصة بأوضاع اللايقين والاستعجال. والأمر هو فعلا كذلك في المجال الطبي: فتحت غطاء « المسكوت عنه في المدوّنات » تتقدم مقنّعة المصالح العليا للبيوإتيقا ولحق الحياة والكائنات الحية، أحيانا في خدمة الأشخاص وأخرى في خدمة المجتمع. إنه تاريخ طويل للعناية يجد نفسه على هذا النحو مكثفا وملخصا في صيغ مقتضبة وملتبسة أحيانا لمدوّناتنا، ولا بدّ لها من بلورة نقاط الاتفاق بين القناعات المؤسسة للوفاق المعلّق على واجهة المجتمعات المتقدمة.

لا ترجع عند ذلك الرابطة بموضوع العادل إلى قرب المسافة بين الحكم من حيث هو عمل فكري و العدالة إذ تتجلى هذه الرابطة أيضا في مقتضى الصحة الذي ينشده الحكم على هذه المستويات الثلاثة من الفاعلية. و أخيرا يعهد إلى تصور العدالة الذي يحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة داخل المجتمعات الديموقراطية المتقدمة مهمة النظر في المصالح المتداخلة للشخص والمجتمع. غير أن هذا التصور للعدالة لا يكون ممكنا إلا من خلال روح التسوية بين العائلات الفكرية التي لم تتوقف مجتمعة عن الإسهام في إعادة تأسيس الميثاق الاجتماعي داخل هذه المجتمعات. و لهذا وجدت من المناسب أن أثير في الخاتمة تلك الصيغ التي أستعيرها من جون روولز فيما يخص « الوفاق التقاطعي» و الإقرار بـ«الخلافات المتعقّلة». ووفق هذا المعنى يكون العادل متضمنا في«المسكوت عنه في المدوّنات».

* * *

وفي نص « اتخاذ القرار في العملية الطبية والعملية القضائية» قمنا بتوسيع حقل الحكم. و ليست هذه المزاوجة بمفاجئة باعتبار أنه منذ الدراسة الأولى تبنت الدعوة إلى الاتيقات المطبّقة فكرة باقة من الإتيقات الجهوية. ويمكن عند ذلك استكشاف مجالات التطبيق في هذا المضمار إلى ما بعد ثنائية الطبي والقضائي إلى أبعد حدّ تسمح به إشكالية الحكم. ومن نفس الزاوية تكون مواضيع نظر تلك المسائل المتعلقة بالحكم التاريخي مثل العزوة السببية الفردية في سياق تصور ماكس فيبر و ريمون آرون Raymond Aron وبالحكم السياسي مثل

معايير «الحكم الصالح» وفق تعبير شارلز تايلور. ويتعلق الأمر في كل هذه الحالات بالحكم بمعنى الاستغراف باعتبار أن العلاقة بين القاعدة والحالة يمكن أن تكون من القاعدة في اتجاه الحالة - يتعلق الأمر عند ذلك بالحكم المعيّن، أو من الحالة تجاه القاعدة - ويكون عند ذلك الأمر متعلقا بالحكم التفكريّ - وهو الحكم موضوع النظر في كامل مملكة «**نقد الحكم**» التي حصرها كانط في الحكم الجمالي و في الحكم التليولوجي المطبّق على الكائنات العضوية.

يتأتى الاختلاف بين هذين الضربين من الحكم من ثنائية الحالات القصوى التي تولّدهما: الألم من جهة والنزاع من جهة أخرى. والحالات الأولية تقبل المقارنة على نحو كامل: حوار في العيادة الطبية من ناحية ودعوى أمام المحكمة من ناحية أخرى، وتقبل المقارنة أيضا العمليات النهائية: وصفة طبية وحكم قضائي. وهي الوظائف التي تميز هذين الضربين من الحكم. فالحكم الطبي يجمع الأطراف ضمن ميثاق علاج، في حين يفصل الحكم القضائي بين المتنازعين في إطار المحاكمة. ويمكن مع ذلك الحديث عن اختلافات تصم الأوضاع الأوّلية والحالات النهائية من حيث التنوع في المسافات: الوصل والفصل، وهي تنوّعات يمكن أن تؤخذ كأشكال متعارضة ولكنها متكاملة أيضا من المسافة العادلة. فمن جهة لا يضيع ميثاق العلاج في خضم تشابك الأدوار و التحام الأشخاص ويظلّ يحافظ على المسافة الضرورية للاحترام، ومن جهة أخرى لا يزيل الحكم القضائي الذي يضع المعتدي والضحية في موقعين متمايزين علاقة الاعتبار الإنسانية الواجبة على المثل تجاه مثيله. ويضع هذا البحث عن

المسافة العادلة الدراسة بمجملها مثلما هو الحال بالنسبة إلى البقية تحت عنوان العادل.

بعد كلّ هذا، أشدد هنا على النقطتين اللتين يمكن للبحث أن يجدد فيهما. تتعلق الأولى بالتدرج في سلم الحكم من صعيد الاتيقا الأساسية إلى صعيد الإتيقات الجهوية، وتتعلق الثانية بالنظر في المجال البيني الذي سبق أن جابه عمل الحكم من صعيد المعايير إلى صعيد الحالات الملموسة. واعتمادا على ذلك التدرج، الذي سيكون في المستقبل مألوفا، من الصعيد التدبيري إلى الصعيد الأدبياتي ثم التليولوجي، ولكن وفق نظام معكوس لذلك الذي سرنا وفقه في كتاب «**عين الذات غيرا**» . وألاحظ أن العامود المركزي للقواعد الاتيقية المكوّنة لميثاق العلاج في المجال الطبي (مثلما قمت بضبطه في الدراسة السابقة) يبدو الآن مصحوبا بعامودين متاخمين له تهيكلهما قواعد ثقيلة الوزن: عامود العلوم البيولوجية والطبية من جهة، وعامود السياسات العمومية في مجال الصحة، من جهة أخرى. فالزوج الصحي والقضائي يجد هنا أول إثبات له: الفعل المركزي لإجرائية المحاكمة التي هي بدورها مستندة إلى معرفة قانونية ذات صبغة مذهبية لرجال القانون من جهة، وإلى المطالب القانونية للسلطة القضائية وإلى الأحكام المترتبة عن السياسة الجنائية للدولة المعنية، من جهة ثانية. ويمكن العثور على هذا النحو على تأطير للفعل الطبي مماثل لذلك الذي نلمسه على المستوى القضائي والجنائي.

أما التجديد الثاني فيتعلق بالمرحلة الوسطى من العملية القضائية. وقد اكتفينا فيما سبق بمقارنة الحالات الأوليّة للحوار

الطبي الخاص وللمحاكمة القضائية بالحالات الختامية وأرجعنا نقاط الاختلاف والتشابه بينها إلى الثنائية الأصلية للألم والنزاع. بقي أن نستكشف القرابة على ذلك المستوى الوسطي للعمليات التي تصل الحالات الأولية للحكم من جهة وأخرى بالحالات الختامية. وتصل هذه العمليات معارف أو معايير بحالات ملموسة للحكم. و أجد هنا ثانية مناقشة استهلت في كتاب «**عين الذات غيرا**» ووقع الخوض فيها مطولا في «**العادل 1**» تحت عنوان الحجاج والتأويل في الحكم القضائي. وقد تطرقت عند ذلك إلى الخلاف من خلال الإشكالية العامة للمعيارية في سياق التداولية المتعالية التي افتتحها كارل أوتو آبل و أوضحها مختصون في المنطق القانوني مثل روبار آلاكسي Robert Alexy. فعلى قاعدة هذه الخلفية يتعيّن إعادة ترتيب اهتمامات البحث الحالي حيث يسود هاجس الموازاة بين المجال الطبي والمجال القضائي. والفكرة المقترحة في هذا المجال هي أن جدلية الحجاج والتأويل قابلة للقراءة على الصعيد القضائي أكثر مما هي على الصعيد الطبي لأنها مقننة بإجرائية معروفة و موزّعة على مجموعة من الأدوار: أطراف في محاكمة ومحامون وقضاة محاكم ونيابات عامة. وعند ذلك تكون عملية أخذ القرار في المجال الطبي هي المستفيدة من المقارنة مع نظيرها القضائي: ونفهم على نحو أفضل رفع الأدبيّات الطبية من المصاف الأخلاقي للبيوإتيقا إلى المصاف القضائي للبيوقانون biolaw الذي يدير الأشكال القانونية للحق في الحياة ولحق الكائن الحي–وباتصال مع ذلك، العمليات الجارية لجعل العلاقة الطبية قابلة برمتها للمحاسبة القضائية. ولذلك ليس من

النافل التذكير عندما يحين الوقت بالحالات الأوليّة التي عنها يصدر المسار من بدايته إلى نهايته: تألّم من جهة و نزاع من الأخرى. ولن يكون فعل المزاوجة بين الغائيات القريبة و البعيدة المتضمنة في الحالات الأولية عديم الجدوى : الشفاء من جهة والتسكين من جهة أخرى. فهل يكون من باب المضي بعيدا جدا اعتبار الغائيات البعيدة للعلاج وللمحاكمة تلتقي عند نقطة يمكن عدّها أسلوبا في مداواة الأجساد والجسد الاجتماعي على وجه أخص؟

* * *

و قد فرض نفسه عليّ مبحث «العدالة والانتقام» عند نقطة التقاء خطيْ تفكير، من جهة، تمعّن طويل في أشكال العجز والهشاشة والعطوبية التي تشير مجتمعة إلى جانب السلبية في الإنسان القادر، الذات الفاعلة والمتألمة، ومن جهة أخرى، أخذ في الحسبان لحدود وإخفاقات إنجاز العدالة معتبرة من جهة تمظهرها الجنائي بالأساس، وهو ما بدأناه في كتاب «**العادل 1**». وتبرز بوضوح المقاومة التي تبديها عقلية الثأر تجاه حسّ العدالة على مستوى هاتين الإشكاليتين الكبيرتين التي عملت الدراسات الأخرى على مكافحتهما ببعضهما. وترد النقطة المركزية في البحث إثر تذكير بالانتصارات التي نحن مدينون لها بذلك الارتفاع بفضيلة العدالة إلى مرتبة المؤسسة: وصاية الدولة،تحرير القوانين، إنشاء المحكمة، تقنين المحاكمة ولائحة بيّنات المحاجّة، قيادة مناظرات اللغة إلى حدّ إعلان كلمة العدالة التي تضع كلاًّ من الجاني والضحية في موقعه المناسب، وفق المسافة العادلة.

في هذا المستوى يمرّ العقاب و القصاص والعنف المميز له إلى الصعيد الأوّل مع ما كان هيغل Hegel يسميه بالمعنى الواسع إدارة العدالة. وقد أشير مرة أولى إلى العنف بمناسبة التعريف الفيبري للدولة من خلال احتكار العنف المشروع. وهو عنف يظل في النهاية حائزا على مشروعية أكثر مما هو مسوّغ من خلال الاعتقاد الذي أناقش منزلته في الدراسة التي أخص بها المقولات الأساسية لعلم الاجتماع لدى ماكس فيبر.

لقد ورد ذكر العنف مرة ثانية في معرض الحديث عن التهديد بالزجر الذي يمنح قرار العدالة القوة النافذة. ونلمس هنا الاختلاف الكبير بين الأخلاق والقانون : إذ لا تعاقب الأخلاق إلا من خلال فعل الاستهجان الذي نسميه خطأ إدانة في حين يعاقب القانون من خلال التأديب، أي بمعنى آخر، القصاص. ونعرف في هذا المضمار الخواطر اللامعة لباسكال حول جدلية العدالة والقوة. ويترتب عن ذلك وضع سلّم للعقوبات في تواز مع سلّم الجنايات وفق قاعدة تناسب تسعى لأن تكون عقلانية. ونخلص بهذا النحو إلى الفعل النهائي للمحاكمة المميز بوجهيه من حيث هو كلمة العدالة ومن حيث هو إنزال عقوبة.

في هذه النقطة نلمس المشكل المربك لانبثاق الانتقام في صميم ممارسة فعل العدالة. فالعقوبة تؤلم، وتضيف ألما إلى ألم وتثبّت أثر العنف على كلمة تزعم قول الحق.

سيُعترض على ذلك بأنه لا ينبغي الحديث بسهولة على عودة العنف بمناسبة إنزال العقاب : إذ ، كما نقول، الإرضاء الذي تحصل عليه الضحية عند إدانة المعتدي عليها هو الذي يجيز المشاعر

الانتقامية المشروعة إلى حد ما والتي لا يمكن تجنبها؛ وهي مشاعر متعلقة بنفسية ضحية تحصل ، بقدر الإمكان، على الاعتراف بحقها. جبر وتعويض عن شقائها ولكن، كما تشدد على ذلك الحجة، لا يمثّل الجانب الذاتي للحصول على الإرضاء جزءا من معنى القصاص كعقوبة. فما يكون ذا معنى هو الجانب المستحق فقط من العقاب ويبرر بالتالي قصاصية القصاص.

إنّي أتفهم هذه الحجة: فقد سبق أن أعجبت مفكرين عقلانيين بمستوى تشدد كانط وهيغل. وهي حجة لا بد أن تؤخذ كردّ على اعتبارات براغماتية خالصة يمكن أن نعثر على صدى لها في دراستي عندما أتحدث عن انعدام البديل للتجريد من الحرية بما هو مجرد واقعة، وإن اقتضى ذلك أن نضيف الاعتراف بأسف أننا لا نمتلك أي مشروع ممكن لإلغاء السجون. وقد أقول اليوم إنه ليس من باب انعدام ما هو أفضل – كحل أخير– يتعين التشديد على واجب توفير إمكانية إعادة الإدماج للموقوفين ضمن مجموعة المواطنين الأحرار. ولا يستجيب هذا الإلزام على الأقل إلى مقتضى الاحترام فقط وإلى التقدير الواجب نحو المساجين بما هم بشر ولا يتعلق أيضا بمشاعر العطف العادية؛ وإنما يمثل جزءا من معنى القصاص ذاته؛ فهو يمثّل غايته، وبهذا المعنى يجب أن تضمّن في البرهنة التي تعمل على فصل عملية إرضاء الضحية بالمعنى القانوني لعبارة إرضاء عن المشاعر الانتقامية التي تشكل المنحدر الآخر للإرضاء.وتحتل كل الإجراءات الخاصة بإصلاح السجون مكانها في البرهنة من حيث هي أحكام براغماتية في خدمة مشروع إعادة الاعتبار، تلك الإجراءات التي تحدثنا عنها في دراسة

في« **العادل 1** » معنونة « العقوبة وإعادة الاعتبار والعفو » . ولن أتخلى مع ذلك عن الحجة الختامية للدراسة الحالية و هي حجة لا يكون بمقتضاها من حل لمعضلة العدالة والانتقام إلا براغماتيا بمعنى أن مشروع إعادة الاعتبار يندرج ضمن مجمل الخطوات الفردية والمؤسساتية التي توضع تحت عنوان الحكمة العملية. وما يظل لأمد طويل من مخلفات العنف في ممارسة العدالة يبرز في شكل هشاشة وعطوبية على سطح كل مشاريع الإنسان القدير الذي لم ننفك عن توصيفه ككائن فاعل ومتألّم.

* * *

ولقد فضلت اختتام هذه المجموعة بدراسة « الكوني والتاريخي » . هذه المحاضرة الموجّهة إلى جمهور عريض من خارج فرنسا تقترح طوافا أخيرا عبر المستويات الثلاثة للتفكير الأخلاقي، وقد أخذت لا من زاوية تسلسلها فحسب وإنما أيضا من وجهة المكافحة بين الكوني والتاريخي في كل مستوى من المستويات المعتبرة. وهي صعوبة لم تتوقف عن مراودة التحاليل السابقة. فعندما تعلق الأمر بالجدلية بين الاستقلال الذاتي و العطوبية أمكن ملاحظة أن الاستقلال الذاتي يوفّر سمات للكونية أكثر وجاهة من العطوبية و مكيّفة على نحو أفضل حتى في سلبيتها الأصلية من قبل تلك الظروف الثقافية التي يتضمنها التاريخ. فمن حيث هو ضمنية ومهمة في آن واحد يدّعي الاستقلال الذاتي الكونية التي هي جزء من تكوّنه المبدئي في حين تندرج علامات العطوبية ضمن تاريخ السلبية مما يمنحها صفة تاريخية لا يمكن نزعها عنها.

لن يتوانى هذا التضعيف لمفارقة الاستقلال الذاتي والعطوبية على صعيد التناول المفهومي من التأثير في النظريات الأخلاقية الأكثر حرصا على التناسق. وعلى هذا الأساس اقترحت في سياق «القراءات» الموضوعة في وسط المؤلف إعادة قراءة كتاب شارلز تايلور «**الذات والخير**» The Self and the Good على ضوء جدلية الكوني والتاريخي: إذ يُطرح الاقتران بين الذات والخير ككوني يهيكل العمل برمته. لكن المسار الذي يقود من النظر الداخلي (الحائز هو ذاته على ضرب من التطور الخاص) عبر الاتجاهات العقلانية الكبرى الكامنة في عصر الأنوار إلى الرومانسية وإلى إتيقات الحياة والمحيط هو مسار تاريخي للغاية. وإن وجد في هذا السياق مفهوم جدلي على نحو كبير فهو مفهوم الحداثة باعتبارها في نفس الوقت مشروعا ذا مزاعم كونية و اسما لحقبة تاريخية، تقدم نفسها في كل مرة كحاملة لقطيعة بين الجديد والقديم، العتيق و البائد.

لقد أعيد تركيب هذه الجدلية بين الكوني والتاريخي في الدراسة الأخيرة لهذا المؤلف على المستويات المتتالية الثلاثة للاتيقا الأساسية و للوجوب الأخلاقي وللحكمة العملية. وإعادة تقييم الإرث الكانطي من قبل رولز من جهة، وآبل وهابرماس من جهة ثانية، تمنح الفرصة لإعادة صياغة الانتقال من الوجوب الأخلاقي إلى الحكمة العملية وإلى الإتيقات الجهوية وفق مقتضيات الاقتران بين الكوني والتاريخي. وباعتبار أن هذه الإتيقات قد أفرزتها أوضاع تاريخية حقا مثل الألم والنزاع فهي لا تعبر عن نفسها إلا من خلال ملفوظات وصمتها مختلف الثقافات

التاريخية. فمأساوية الفعل هي المجال عينه الذي يتقاطع ويتشابك فيه الكوني والتاريخي.

أو ليست هذه الجدلية المكافحة للكوني بالتاريخي هي عينها التي تمنح «العادل» وقد استخدم بقوة النعت المحايد، ديناميته الأساسية؟

الجزء الأوّل

دراسات



من الأخلاق إلى الإتيقا وإلى الإتيقات*

لا يتفق المختصون في الفلسفة الأخلاقية حول توزيع المعنى بين العبارتين أخلاق وإتيقا[1]. والاشتقاق في هذا المجال هو دون جدوى بما أن إحدى العبارتين[الفرنسيتين] آتية من اللاتينية في حين أن الأخرى آتية من اليونانية وبما أن كليهما تحيلان بطريقة أو بأخرى إلى المجال المشترك للعادات الخلقية. ومع أنه لا يوجد اتفاق حول طبيعة العلاقة بينهما، إن كانت تفاضلية أو من ضرب آخر، فهناك اتفاق على ضرورة الاحتفاظ بالعبارتين معا. وبحثا عن سبيل للتعامل مع هذه الصعوبة أقترح أخذ مفهوم الأخلاق على أنه الحد المرجعي القار و تحميله وظيفيتين، وظيفة تعيين حقل المعايير من جهة، أي بمعنى آخر مبادئ المباح والمحظور ومن جهة أخرى، الإحساس بالواجب من حيث هو الوجه الذاتي من

---

* نشر هذا المقال في «قرن من الفلسفة»، 1900–2000، باريس، ڤاليمار مركز بومبيدو، 2000، ص.103–120.

(1) أرجو من القارئ الذي له اطلاع سابق على ما أسميته في «الإتيقا الصغرى» من كتاب «**عين الذات غيرا**» اعتبار هذه الدراسة أكثر من توضيح وأقل من استدراك، مثلما كان يقول الكتاب اللاتينيين من أواخر العهد القديم لو أنهم كانوا أمام نفس الوضع. فلنقل إن الأمر يتعلق بإعادة كتابة. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يجهلون هذا النص الذي مرّ على نشره اثنا عشرة سنة فإني أستطيع طمأنتهم بأن النص الذي سيقرؤونه مستقل بذاته.

علاقة الفاعل بالمعايير. وهنا تكمن في نظري نقطة الارتكاز ولب المشكلة. وبعلاقة بهذه النقطة يتعين تحديد استخدام مصطلح الاتيقا. وأرى عند ذلك أنّ هذا المصطلح ينقسم إلى فرعين، فرع يعيّن شيئا هو بمثابة الموقع العالي للمعايير - وسأتكلم عند ذلك عن اتيقا أمامية - والآخر يعيّن ما يمكن عدّه بمثابة موقع سفلي للمعايير وسأتكلم عند ذلك عن اتيقا خلفية. ويتمثل الاتجاه العام للعرض الذي سأقدمه حول هذه المسألة في استدلالين. فمن جهة أريد أن أبين أننا في حاجة إلى مفهوم منشرخ، متشظّ وموزّع للاتيقا، الاتيقا الأمامية متجهة صوب تأصيل المعايير في الحياة وفي الرغبة، أما الاتيقا الخلفية فتهدف إلى إدراج المعايير ضمن أوضاع ملموسة. وإلى هذه الأطروحة الرئيسية سأضيف أطروحة تكميلية وهي أن الطريقة الوحيدة للتمكن من مقدّم المعايير الذي تستهدفه الاتيقا الأمامية تكون بإبراز مضامينه على صعيد الحكمة العملية والتي هي ليست غير تلك المضامين الخاصة بالاتيقا الخلفية. وبذلك يكون مسوغا ذلك الاستخدام لعبارة واحدة اتيقا لتعيين الوجه المتقدم والمتأخر من المعايير. فليس إذن من باب الصدفة إن كنا نعين من خلال اللفظ اتيقا شيئا مثيلا بالميتا-أخلاق، أي تفكير من مستوى ثان في المعايير، ومن جهة أخرى إجراءات عملية تستدعي وضع عبارة اتيقا في صيغة المتعدد وإرفاق العبارة بنعت مثل حديثنا عن الاتيقا الطبية، والاتيقا الحقوقية، واتيقا الأعمال، إلخ. والمدهش فعلا هو أن هذا الاستخدام المشط أحيانا والبلاغي الصرف للفظ اتيقا لتسمية الاتيقات الجهوية لا يفلح في إلغاء المعنى النبيل للفظ، المخصص لما يمكن تسميته

الاتيقات الأساسية مثل «**الأخلاق لنيقوماخوس**» لأرسطو أو «الاتيقا» لسبينوزا Spinoza.

و سأبدأ إذن بما سيبدو في آخر الأمر كمجال وسيط بين الاتيقا الأمامية والاتيقا الخلفية ونعني بذلك مملكة المعايير. ومثلما صرحت بذلك في البداية أعدّ هذه الصفة لمفهوم الأخلاق العلامة الرئيسية على الإشكالية برمتها و العمود الفقري لها. وأفضل كنقطة انطلاق في هذا السياق النظر في المحمول واجب المسند إلى المباح والمحظور. و من المشروع في هذا المضمار الانطلاق مثل ج.أ. مور G.E. Moore من عدم قابلية ما يجب أن يكون إلى الاختزال في ما هو كائن. ويمكن أن يقال هذا المحمول بطرق عدة وذلك إن أخذ على نحو مطلق –هذا ما يجب فعله– أو على نحو نسبي– هذا أفضل من ذاك. ففي كلا الاستخدامين لا يقبل الحق أن يردّ إلى الواقع. وعندما يأخذ الفيلسوف هذا الأمر في الاعتبار فهو لا يقوم إلا بالتعبير عن التجربة المشتركة التي يوجد وفقها مشكل أخلاقي لأن هناك أشياء يتعيّن القيام بها أو أنه يجدر القيام بها بدلا من أخرى. وإذا كنا نعتبر الآن أن هذا المحمول يمكن أن يستخدم في باقة كبيرة من منطوقات الفعل، يكون من المشروع عند ذلك تدقيق معنى المعيار من خلال فكرة الشكلانية. ويمكن في هذا السياق اعتبار الأخلاق الكانطية في خطوطها العريضة ترجمة صحيحة للتجربة الأخلاقية المشتركة التي لا تعد وفقها واجبة إلا قواعد الفعل التي تنجح في اختبار الكونية. وليس من الضرورة بمكان اعتبار الواجب عدوّا للرغبة؛ فلا تقصى إلا تلك القواعد المرشحة لنيل لقب الواجب والتي لا تستجيب إلى ذلك

المقياس؛ بالمعنى البسيط لا تتضمن العلاقة بين الوجوب والشكلانية أي شيء آخر غير استراتيجية التنقية التي تهدف إلى حماية الاستخدامات المشروعة لمحمول الواجب. و في هذه الحدود الصارمة يكون من المشروع أخذ الأمر القطعي في شكله الأكثر بساطة: «افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا» ولم يصرّح في هذه الصيغة عن كيفية تكوّن القواعد الذاتية أي القضايا المتعلقة بأفعال والتي تهب مضمونا لصورة الواجب.

وتمثل أمامنا عند ذلك جهة المعياري، أي موقع ذات موضوع إلزام، ذات ملزمة. ويتعيّن عند ذلك تمييز المحمول قطعي الذي يطلق على الأفعال وعلى القواعد الذاتية للفعل عن الأمر الذي يقال على العلاقة بين ذات ملزمة و فعل الإلزام. إذ يتعلق الأمر بما هو علاقة بين القيادة والطاعة بالنظير الذاتي للمعيار، الذي يمكن تسميته حرية عملية مهما كان من أمر علاقة هذه الحرية العملية بفكرة السببية الحرة في مواجهة الحتمية على الصعيد التأملي. ولا تقتضي التجربة الأخلاقية شيئا أكثر من ذات قادرة على العزوة إذا أخذنا العزوية على أنها قدرة ذات على تمثّل نفسها كصاحبة حقيقية لأفعالها الخاصة. وسأقول في لغة هي أقل تقيّدا بحرفية الفلسفة الأخلاقية الكانطية إن معيارا ما -مهما كان عنوانه- يقتضي كطرف مقابل له كائنا قادرا على الدخول إلى منظومة رمزية عملية أي أن يرى في المعايير تعبيرا عن طموح مشروع إلى ضبط السلوكيات. و بدورها تقبل فكرة العزوية أن تندرج ضمن تعداد طويل للقدرات التي أوصّف من خلالها على الصعيد الأنثروبولوجي

ما أسميه الإنسان القدير: القدرة على الكلام، القدرة على الفعل، القدرة على تبادل الروايات، و إلى هذه المتتالية تضيف العزوية القدرة على الانتصاب كفاعل.

وإذا جمعنا الآن شطري التحليل أي المعيار الموضوعي والعزوية الذاتية نحصل على المفهوم المزدوج استقلال ذاتي. وسأقول إن الأخلاق تقتضي على الأقل ذلك الموقع المتبادل للمعيار من حيث هو علة المعرفة ratio cognoscendi للفاعل الأخلاقي والعزوية من حيث هي وجود المعيار ratio essendi. وأن ننطق بلفظ استقلالية هو أن نؤكد على التحديد المتبادل للمعيار والذات الملزمة. فلا تفترض الأخلاق شيئا أكثر من فاعل قادر على أن يثبت ذاته من خلال تأكيد معيار يكون هو نفسه الذي يثبته كفاعل. وبهذا المعنى يمكن أن نأخذ المنظومة الأخلاقية على أنها ذاتية المرجع.

الإتيقا الأساسية كإتيقا متقدّمة

فقد يقول البعض لماذا هذا اللجوء من أخلاق الواجب، التي سبق أن قلنا إنها تكتفي بنفسها وإنها بهذا المعنى ذاتية المرجع، إلى اتيقا أساسية أسميها اتيقا متقدمة لتمييزها عن الإتيقات المطبّقة و التي تتوزع وفقها الاتيقا الأمامية والاتيقا الخلفية. إن ضرورة مثل ذلك الاستنجاد تفهم على نحو أسلم إذا انطلقنا من المنحدر الذاتي للواجب الأخلاقي: من الشعور بأننا ملزمين. وهو شعور يسم نقطة الالتحام بين مملكة المعايير والحياة، الرغبة. وقد سبق أن قلنا ذلك: لا تحمل الشكلانية إدانة للرغبة فهي تلغيها

كمقياس للتقييم في نفس الوقت الذي تلغي فيه كل القواعد الذاتية للفعل المقدمة للحكم الأخلاقي باعتبار أن الوظيفة النقدية تخصّ لدى كانط مقاييس الكونية. غير أن مسألة الحافز تظل قائمة برمتها مثلما يشهد على ذلك لدى كانط نفسه الفصل الكبير المخصص في «**نقد العقل العملي**» لمسألة الاحترام في معرض حديثه عن الحوافز العقلانية. و لكن الاحترام لا يمثل في نظري إلا أحد الدوافع القادرة على جعل فاعل أخلاقي يميل إلى «القيام بواجبه». و قد يتعين عند ذلك استعراض المجموعة الكاملة إن أمكن ذلك لكلّ المشاعر الأخلاقية مثلما بدأ ماكس شيلر Scheler Max في القيام به في «**الإتيقا المادية للقيم**». ويمكن في إطار ذلك عدّ الخجل و الحياء والإعجاب والشجاعة والإخلاص والحماس والإجلال. وأستسمحكم في أن أضع في مكانة مرموقة شعورا قويا مثل السخط الذي يستهدف على نحو سالب كرامة الآخر مثلما يمكن أن يستهدف أيضا كرامة الشخص ذاته. ويعبّر رفض الإهانة، على نحو سلبيّ، عن الاعتراف بما يميّز فاعلا أخلاقيا عن فاعل مادي وهو اختلاف نعيّنه من خلال مصطلح كرامة، تلك الكرامة التي يدركها الحس الأخلاقي ويقدّرها حقّ قدرها مباشرة. فيتبدى بالتالي مجال المشاعر الأخلاقية كمجال شاسع من الأحاسيس التي لا تقبل الاختزال في المتعة والألم؛ وقد يتعيّن المضي إلى حد اعتبار المتعة والألم شعورين غير موصومين أخلاقيا يمكن أن يكتسيا صبغة أخلاقية من خلال اقترانهما بهذا الشعور الأخلاقي أو ذاك، وهو ما يثبته الكلام العادي عندما يتحدث عن ألم أخلاقي وعن المتعة التي تحصل من جرّاء القيام بالواجب.

فلماذا لا نحبذ القيام بما هو خير تجاه الآخرين ؟ ولِمَ لا نجد متعة في إكبار كرامة المضطهدين في التاريخ؟

فبين ماذا و ماذا تربط المشاعر الأخلاقية؟ إن ذلك يكون بين مملكة المعايير والإلزام الأخلاقي من جهة، ومملكة الرغبة من جهة أخرى. والحال أن مملكة الرغبة كانت موضوع تحليل دقيق في الفصول الأولى من «**الأخلاق لنيقوماخوس**» لأرسطو. فلدى أرسطو نجد قولا مهيكلا حول الممارسة يفتقده للأسف كانط. ويستند الكلّ إلى مفهوم prohairesis وهي قدرة تفضيل متعقلة؛ فهي القدرة على أن نقول: هذا أفضل من ذاك وأن نعمل وفقا لهذا التفضيل. وحول هذا المفهوم المركزي تحوم المفاهيم التي تسبقه على الصعيد التعليمي مثل مفهومي الطوع والكره أو التي تليه مثل مفهوم المداولة؛ ويتشكل النظير القصدي لهذه السلسلة المفهومية من الصفة خير التي كثيرا ما نسارع إلى جعلها في تضاد مع الصفة واجب التي تحكم الاتيقا الكانطية. وليس هناك في نظري من داع إلى جعل هذين الضربين من الصفات في تعارض: إذ هما لا ينتميان إلى نفس المستوى من النظر؛ فالأول ينتمي بطبيعة الحال إلى مستوى المعايير في حين يندرج الثاني ضمن سياق أعمق يتعلق بالرغبة التي تهيكل مجمل الحقل العملي. إنّ استيعاب هذه المقدرة بسرعة داخل مجال الثقافة الإغريقية من خلال تعداد مكارم الأفعال تحت اسم فضائل أمر لا يجب أن يفاجئنا أو أن يثير دهشتنا؛ فلا يمكن أن يفاجئنا ما دمنا نمرّ بسهولة من التفضيل المتروي إلى فكرة الفضيلة بواسطة فكرة الهيكسيس hexis (العادة habitus) إذ تتمثل الفضيلة أساسا في

ضرب من الفعل يقوده التفضيل المتروّي. ويحقق المفهوم الوسطي أرقونergon أي المهمّة التي تنتظم حولها مجمل حياة فرد ما التنقل ما بين القصود المحدودة للممارسات (المهن؛ أساليب عيش، الخ.) و مبتغى العيش الجيّد. فأن نكون بشرا تلك في حد ذاتها مهمة تتجاوز وتشمل في نفس الوقت بقية المهام الجزئية التي تحدّد مقصدا خيرًا لكلّ ممارسة. ولا يجب أن يحجب تعداد تلك المكارم من الأفعال التي هي الفضائل أفق التوسّط médiation والتفكير. إذ تحدد كلّ واحدة من هذه المكارم الخير الذي تنشده على خلفية قصد منفتح تعبّر عنه بروعة عبارة عيش جيّد أو على نحو أفضل عبارة أن نعيش في خير؛ و تعمّر هذا الأفق المفتوح مشاريع حياة، آمالنا في السعادة، أو طوباويّاتنا، وبإيجاز كلّ الأشكال المتحركة لكلّ ما يمكن أن نعدّه علامات على حياة بلغت مرامها. وسنعكف فيما بعد على هذا التشظي للحقل الاتيقي إلى مجالات متباينة للفضائل التي وقع تعدادها؛ وتكون هذه المكارم التي هي منفتحة على أفق الحياة الجيّدة قابلة لشتى أنواع إعادة الصياغة ضمن «**مصنف للفضائل**» سنتعرض له في آخر جزء من هذا المبحث.

وإن كنت أجد لدى أرسطو الخطوط الأوضح رسما للاتيقا الأساسية فإني لا أتخلى مع ذلك عن البحث عن مثيل لها حتى لدى كانط ذاته؛ ففضلا إلى أن المقاربتين اللتين حبستا ضمن الخانتين التعليميتين للتيلولوجيا والأدبياتية ليستا متزاحمتين فقط باعتبار أنهما تندرجان ضمن سياقين متمايزين للفلسفة العملية، فهما تتقاطعان في بعض النقاط ذات الأهمية النوعية. و الأكثر أهمية من

بينها هي تلك التي يدل عليها المفهوم اللاتيني إرادة voluntas الذي يمرّ تاريخه المتصل عبر القروسطيين والديكارتيين والليبنتزيين ليشمل كانط ذاته. أكيد أن مفهوم الإرادة هذا الذي يمكن أن نرى فيه الوريث اللاتيني للتفضيل عن تروّ (préférence raisonnable) موصوم بشدة في تاريخنا الثقافي بذلك التأمل المسيحي في معنى الإرادة السيّئة وفي معنى الشر وهو تأمل أسهم في فصل أخلاق المحدثين عن أخلاق القدامى. غير أن الصلة بين القصد الإرادي وهدف العيش الجيّد لم تنقطع. فكيف يمكن لنا أن ننسى التصريح الذي يستهل به كانط كتاب «**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**»:

«من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل بوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيّرة».

أكيد أن بقية الكتاب تجري اختزالا شديدا لصفة الخير بإرجاعها إلى المعيار و إلى مقاييس الكونية التي تضفي عليها الصحة. غير أن هذا الاختزال يفترض على نحو إشكالي تصور مسبق لشيء يكون بمثابة خيرية إرادة خيّرة.

والحال أن هذا التصور المسبق لا يستنفد من خلال اختزاله الأدبياتي،بردّه إلى الواجب: ويقدّم لنا الفصل 3 من «**نقد العقل العملي**» دليلا على وجود مقاومة تجاه النزعة الصورية يتمثل في التأكيد على ضرورة أخذ مسألة «دوافع العقل العملي الخالص» في الحسبان أي ما يمثل وفق كانط «المبدأ الذاتي» لتحديد الإرادة لدى كائن لا يكون العقل لديه باعتبار طبيعته ممتثلا ضرورة للقانون الأساسي. ولقد أثرنا مرة أولى موضوع المشاعر الأخلاقية

ذاك؛ ولا بد من العودة إليه مرة أخرى. فبم يتعلق الأمر في هذا المبحث؟ إنه يتعلق بما له « أثر على الإرادة» بما يدفعها إلى أن تنضوي تحت إمرة القانون أو كما قلنا في ما سبق أعلاه إلى الدخول ضمن منظومة رمزية ليس من شأنها فقط أن تجبر على القيام بفعل متفق مع القانون وإنما أن تهيكل و تقوّم أيضا الفعل. فضمن هذا المظهر الثاني ـ القدرة المهيكلة ـ يتخذ الشعور الأخلاقي له مكانا في باطن نظرية البراكسيس التي لم تفصح بعد أرسطو عن عظمتها إلا مع هيغل في «**مبادئ فلسفة الحق**» تحديدا.

وهي رابطة قوية ، كان قد حجبها التقليد السكولاستيكي، وتشدّ بروهايرسيس prohairesis «**الأخلاق لنيقوماخوس**» وأمنية «أن نعيش في خير» التي تتوّجها وصولا إلى مفهوم الإرادة الخيّرة **لأسس ميتافيزيقا الأخلاق** وإلى مفهوم الاحترام «**لنقد العقل العملي**».

وليسمح لي إضافة حجة أخيرة على تلك القرابة الخفية التي توجد بين مقاربتين لمشكل الاتيقا الأساسية التي كلّسهما المأثور باعتماده عبارتي الاتيقا التليولوجية و الاتيقا الأدبيّاتية. هذه الحجة مستوحاة من لجوء كانط في الأخير إلى فكرة الخير في كتاب «**الدين في حدود العقل البسيط**». ويبدو هذا اللجوء نشازا من وجهة أخلاق تعرف بعدائها لفكرة الخير و خصوصا ضمن كتاب سبب لصاحبه المواقف الأكثر استهجانا. فأن تعود فكرة الخير للظهور في كتاب «**دراسة حول الشر الجذري**» فذلك أمر لا ينبغي أن نستغربه. فالمشكل الذي يطرحه الشر هو مشكل العجز عن الفعل الحسن ـ إصابة، جرح لا يندمل في صميم أمنية أن نعيش في

خير. و المناسبة التي يقع اللجوء فيها إلى فكرة الخير هي مناسبة لافتة للانتباه: ففي الوقت الذي نميز فيه الشر الجذري عن فكرة الخطيئة الأصلية التي لا تحتمل، يصبح من الملحّ سد الباب أمام تهمة تهدد بتهميش الإرادة الخيرة وتعطيل دورها: ونحقق ذلك بإعلان أن النزوع (Anhang) إلى الشر لا يؤثر في الاستعداد (Anlage) إلى الخير و هو نزوع يجعل بدوره ممكنة كل عملية إعادة إحياء الإرادة، هذه العملية التي يتلخص فيها مشروع الدين في حدود العقل البسيط. فها هو إذن وقد عثر عليه من جديد في نهاية عمل كانط و تحت مهماز التأمل الكانطي في معنى الشر أي ذلك الموضوع بالتحديد الذي يفترض أنه قد فصل ضمن دائرة المسيحية أخلاق المحدثين عن أخلاق القدامى و هذا الموضوع هو مفهوم الإرادة الخيّرة.

وأن تستطيع أخلاق القدامى وأخلاق المحدثين أن تلتقيا وأن تعترفا ببعضهما و أن تتبادلا التحية ضمن هذا المفهوم فإمكان هذا لم يعد مرتبطا لا بالاتيقا و لا بالأخلاق وإنما بأنثروبولوجيا فلسفية من شأنها أن تجعل من فكرة المقدرة أحد مفاهيمها الرئيسة. وتهيئ فينومينولوجيا القدرات التي أقوم من جهتي ببلورتها في الفصول التي تسبق « الاتيقا الصغرى » من كتاب « **عين الذات غيرا** » الأرضية لتلك المقدرة الاتيقية حقا، العزوية التي هي القدرة لدى كل شخص على الوعي بذاته من حيث هو الفاعل الحقيقي للأفعال التي تنسب إليه. بيد أن العزوية يمكن أن تقترن مرة بالمفهوم الإغريقي للتفضيل المتروّي وأخرى بالمفهوم الكانطي للإلزام الأخلاقي: وفعلا فمن بؤرة هذه المقدرة تنطلق الأمنية

الإغريقية في الحياة الخيرة و في خضمها أيضا تتعمق المأساة «المسيحية» المتمثلة في عجز الفرد عن القيام بالخير بنفسه ودون مباركة تأتي من أعلى وتمنح إلى « شجاعة الوجود» و هو اسم آخر لما سمي بالاستعداد للخير والذي هو روح الإرادة الخيرة ذاته.

الإتيقات الخلفية كمجالات للحكمة العملية

وقد حان الوقت الآن للبرهنة على الضمنية الثانية لهذه الدراسة أي على أن الوسيلة الوحيدة لمنح منظورية ومقروئية للعمق الجوهري للاتيقا هو بدفعه إلى ذاك الصعيد ما بعد الأخلاقي للإتيقات المطبقة. وقد كنت أطلقت اسم الحكمة العملية على هذا العمل في كتاب «**عين الذات غيرا**».

ويمكن أن نجد لدى كانط كما لدى أرسطو ما يؤكد ضرورة مثل ذلك النقل من الاتيقا المتقدمة إلى الاتيقا الخلفية postérieure . والملفت فعلا للانتباه هو أن كانط كان اعتقد في ضرورة إتمام صيغة الأمر القطعي من خلال صياغات ثلاث مختلفة له وهي صياغات إذا جردت من تلك المصطلحات المميزة لها، والتي نقشتها العروض المدرسية في الرخام، توجّه الإلزام صوب ثلاثة كواكب للتطبيق: الذات، الآخر والمدينة. ووفق الصياغة الأولى لا يهدف التماثل الأول بين القانون الأخلاقي والقانون الطبيعي في إطار فلسفة أخلاقية تضع الاتيقا و الفيزياء في تعارض، إلا إلى التشديد على ذلك الضرب من الانتظام الذي يقرّب قانونية مملكة الأخلاق من مملكة الطبيعة، استمرارية الأنا عبر الزمن الذي يفترضه احترام الكلمة المصرح بها وهي الكلمة التي تقوم عليها الوعود

والمعاهدات والاتفاقيات والمواثيق. وليست الإنيّة (ipséité) إلا الاسم الآخر لاستمرارية الذات تلك. إنها صيغة الهوية الأخلاقية من حيث تضادها مع الهوية الفيزيائية للعينية (du même) . صحيح أن استمرارية الذات لا تمثل إلا المكوّن الذاتي للوعد ولا بد أن ينضاف إليها احترام الآخر أثناء عملية ينتظر فيها كل طرف أن يحقق الآخر ما وعد به وهو ما يتمثل فيه فعل الوعد. و إلى هذا المكوّن للوعد تنبّه الصياغة الثانية للأمر الكانطي وهي صياغة تقضي بأن يعامل الشخص في ذاتي وفي الآخر كغاية في ذاتها وليس كمجرد وسيلة. غير أن الاحترام وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك من قبل لا يمثل إلا إحدى تشكيلات الشعور الأخلاقي؛ وقد اقترحت تسمية إحسان (sollicitude) البنية المشتركة بين كل هذه الاستعدادات الوديّة تجاه الآخر التي تستند إليها العلاقات المابيذاتية القصيرة المدى؛ ولا يجب التردد في عدّ الانشغال بالذات من حيث هو صورة مفكّرة (réfléchie) للانشغال بالآخر من ضمن هذه العلاقات. وأخيرا فوجوب أن يكون الشخص في نفس الوقت خاضعا ومشرّعا في مدينة الغايات يمكن أن يؤوّل على نحو واسع على أنه صيغة عامة لعلاقات المواطنة داخل دولة القانون.

وبدورها لا تصبح تلك الصيغ التي لا تزال عامة والتي توزع الأمر ضمن مجالات متعددة ـ استمرارية الذات، الإحسان للأقرباء، المشاركة المواطنية في السيادة ـ قواعد ذاتية و ملموسة للفعل إلا عند استعادتها و إعادة تشكيلها وصياغتها ضمن إتيقات جهوية وخاصة مثل الاتيقا الطبية، والإتيقا القضائية وإتيقا الأعمال وإتيقا المحيط إلى آخره ضمن قائمة تظل مفتوحة.

والحال أن الاتيقا « الإغريقية» لأرسطو تقترح برنامجا شبيها عندما تؤكد تعدد وتوزع التقديرات الأساسية التي تدرج تحت عنوان الفضيلة. فـ« **الأخلاق لنيقوماخوس**» تتحرك على طريقة الذهاب والإياب مابين الفضيلة والفضائل. وفعلا إذا أرجع خطاب الفضيلة إلى طبيعته الخاصة فهو ينزع رغم أنه مبني على أفكار جوهرية كفكرة التفضيل المتروي و يدور حول قطب العيش الجيّد إلى الانغلاق ضمن خاصية صورية مشتركة بين كلّ الفضائل وهي خاصية «الوسطية» (médiété) إذ تعين وسطا منحدرا وعادلا يحدد داخل كل فضيلة حدا فاصلا بين الإفراط والتقصير. فوحدها عند ذلك عملية إعادة التأويل المتعقّلة لأشكال المكارم في الأفعال هي التي تسمح بإعطاء صورة متعينة وحقيقة مادية للفكرة المجردة للفضيلة. و يأتي بعد ذلك تعداد الحالات النوعية للممارسة وللمكارم التي توافقها. وفي هذا السياق تكون الشجاعة والاعتدال والسخاء ودماثة الخلق والعدالة كلها صفوة نتاج ثقافة مشتركة ينيرها أدب عظيم -هوميروس، سوفوكلاس، أوريبيد - ومعلمي الكلام العمومي وحكماء آخرين سواء كانوا محترفين أو غيرمحترفين. ويتعين أن لا توقف حرفية هذه المصنفات الصغيرة التي نقرؤها اليوم بمتعة عمليةَ إعادة التأويل التي بدأتها هذه النصوص في صلب ثقافتها الأصلية. و من المفروض أن يدعونا الفهم الذي لا يزال لنا عبر القراءة لهذه الأشكال من الفضيلة لا إلى إعادة قراءة هذه المصنفات فقط وإنما إلى إعادة كتابتها أيضا لفائدة ضرب من النظرية الحديثة في الفضائل والرذائل.

وقد قدم أرسطو نفسه مفتاحا لهذه الأشكال من إعادة القراءة و الكتابة بوضعه علاوة على الفضائل التي يسميها اتيقية فضيلة

فكرية الفرونسيس phronesis والتي أصبحت لدى اللاتينيين الفطنة وهي فضيلة يمكن اعتبارها بمثابة القالب للاتيقات الخلفية. فهي تتمثل فعلا في كفاية و قدرة على التعرف على القاعدة الصحيحة orthos logos للفعل في حالات صعبة . ولا تنفصل ممارسة هذه الفضيلة عن الفضل الشخصي لرجل الحكمة - phronimos - الإنسان المتبصر[2] . فالرابطة بين الفطنة و«الأشياء الفردية» رابطة وثيقة.وفي الاتيقات المطبقة يمكن عند ذلك وضع فضيلة الفطنة على الممارسة. ففي هذا المضمار يتعين أن تكون نفس الفرونسيس التي من شأنها أن تعتمد داخل مجال الممارسة اليومية للفضائل قادرة على تسيير فعل إعادة التأويل للائحة الفضائل في سياق يقترب من المصنفات الحديثة للأهواء.

و أريد أن أقدم على ذلك مثالين - أحدهما مأخوذ من المجال الطبي و الآخر من المجال القضائي - على إعادة الانتشار تلك للاتيقا للحكمة العملية ضمن اتيقات جهوية. ولكل من هذه الإتيقات المطبقة قواعدها الخاصة غير أن قرابتها الفرونيزية، إن سمح لي بهذا التعبير، تحافظ فيما بينها على مماثلة صورية حرية ما بالاهتمام على صعيد تكوين الحكم و أخذ القرار. فيتعلق الأمر من الجهتين بالمرور من معرفة متشكلة من قيم و معلومات نظرية إلى قرار ملموس في وضع ما : الوصفة الطبية من جهة و الحكم القضائي من جهة أخرى. وفي إطار الحكم الفردي يقع هذا

(2) يوفر لنا التمييز بين الإنصاف والعدالة مثالا هاما على ذلك المرور من المعيار العام إلى القاعدة الذاتية الصحيحة في ظروف يكون فيها القانون مفرط العمومية أو مثلما يمكن أن نقول اليوم القضية حساسة أو الحالة صعبة.

التطبيق. إلاّ أن الاختلاف بين الأوضاع اختلاف كبير: فمن جهة الطبي فإن ما يثير الحاجة إلى المداواة وإبرام عقد العلاج الذي يربط هذا المريض بذاك الطبيب هو الوجع. ومن جهة القضائي يكون النزاع هو الوضع الأوّلي الجنيس فهو ما يثير الحاجة إلى العدالة ويجد في المحاكمة تأطيره المقنن. ومن ذلك يتأتى الاختلاف بين الفعلين الختاميين: الوصفة الطبية والحكم القضائي. غير أن التبلور التدريجي للحكم يكون متشابها من الجهتين. فميثاق العلاج المبرم بين هذا الطبيب وذاك المريض يقبل أن يدرج تحت قواعد متعددة الأنواع. أوّلا قواعد أخلاقية مجمعة ضمن دليل الأدبيات الطبية: نجد فيه قواعد مثل إلزامية السر الطبي، حق المريض في الإطلاع على حقيقة حالته، اقتضاء الموافقة عن دراية قبل كل علاج يتضمن مخاطرة، ثم بعد ذلك قواعد خاصة بالمعرفة البيولوجية والطبية يضعها العلاج في حالة سريرية على محك الواقع، وأخيرا قواعد إدارية تضبط على صعيد الصحة العمومية المعالجة الاجتماعية للمرض. ذاك هو التأطير المعياري الثلاثي للعمل الطبي الملموس الذي يفضي إلى قرار ملموس هو الوصفة و من صعيد إلى آخر إلى الحكم، الفرونسيس الطبي.

إن هذه المنطقة بين بين هي ما تمكّن ممارسة الحكم في المجال القضائي من بلورتها على نحو أفضل باعتبار أنها مقنّنة على نحو صارم. والإطار كما سبق أن قلنا هو المحاكمة. هذا الإطار يكشف عمليات الحجاج والتأويل التي تقود إلى أخذ القرار النهائي، القضاء، الذي يسمى أيضا حكما. وتقسّم هذه العمليات بين أطراف متعددة وتحكمها إجرائية صارمة. وباعتبار أن الرهان في

الحكم الطبي هو تطبيق القاعدة القانونية على حالة مخصوصة فكيف ينظر عندئذ في الخصومة؟ يتمثل التطبيق في نفس الوقت في مواءمة القاعدة و الحالة من خلال التوصيف الجنائي للفعل والحالة مع القاعدة من خلال الوصف السردي الذي يعتبر حقيقيا. و تستمد البرهنة التي تقود تأويل المعيار و الحالة على حد سواء من المنابع المقننة للنقاش العمومي. غير أن القرار يظل فرديا: تلك الجناية، ذاك المتهم، تلك الضحية، ذلك الحكم. وينزل هذا الحكم مثل كلمة العدالة التي يصرّح بها في حالة مخصوصة.

تلك هي أوجه التشابه البنيوية بين مسارين في تطبيق القاعدة على حالة و في إدراج حالة تحت قاعدة. إنها هي التي تضمن التشابه بين ضربي اتخاذ القرار في الوسط الطبي وفي الوسط الحقوقي. وتجسّد هذه الأشكال من التشابه النقلة من الاتيقا المتقدمة الأكثر عمقا من المعيار في اتجاه الإتيقات المطبقة التي يتجاوز مداها المصادر التي يوفرها المعيار.

فإلى أي سمة من سمات الاتيقا الأساسية تمنح الاتيقا الطبية منظورية و مقروئية؟ إنه إلى الإحسان الذي يقضي بأن توفر المساعدة لكل شخص في خطر. غير أن هذا الإحسان لا يصبح جليا إلا عند ما يمر عبر غربال السرّ الطبي، وحق المريض في معرفة حقيقة وضعه و الموافقة عن دراية وكل القواعد التي تمنح ميثاق العلاج خصائص أدبيات مطبقة.

أما سياق أخذ القرار الذي يفضي إلى الحكم في إطار المحاكمة القضائية فهو يجسم في صياغة ملموسة فكرة العدالة التي ترتبط ـ ضمن ذلك المستوى الذي هو دون القانون الوضعي

ـ بأمنية العيش الجيّد. لقد كانت هذه إحدى أطروحات «الاتيقا الصغرى» لكتاب «**عين الذات غيرا**» وهي أن القصد الاتيقي يتمفصل في أعمق مستوى من الجذرية حول عناصر ثلاثة يكرم فيها بالتساوي الأنا والآخر القريب ثم الآخر البعيد: أن نعيش في خير مع الآخرين ومن أجلهم في إطار مؤسسات عادلة. و إن كانت الاتيقا الطبية تستخدم الحد الثاني من المتتالية فإن الاتيقا القضائية تجد في أمنية العيش ضمن مؤسسات عادلة المقتضى الذي يربط مجمل العملية القضائية بفكرة العيش الجيد. إن هذا التوق إلى العيش ضمن مؤسسات عادلة هو الذي يجد له منظورية ومقروئية ضمن كلمة العدالة التي يقع إعلانها من طرف القاضي، بتطبيق المعايير التي تشكل بدورها النواة الصلبة للأخلاق الخاصة والعامة معا.

وختاما يمكن أن نعدّ الصياغتين التاليتين متضاهيتين: فمن جهة يمكن أن نعدّ الأخلاقية صعيد المرجع الذي تتحدد قياسا عليه من ناحية وأخرى إتيقا مطبقة تكون لاحقة له. ومن جهة أخرى يمكن أن نقول إن الأخلاق من خلال توزّعها في معايير خصوصية وقانونية وسياسية تشكّل بنية الانتقال التي توجه نقلة الاتيقا الأساسية في اتجاه إتيقات مطبقة تمنحها منظورية ومقروئية على صعيد البراكسيس. والاتيقا الطبية و الاتيقا القضائية هما في هذا المجال نموذجيين باعتبار أن الألم والنزاع يمثلان حالتين نموذجيتين تضعان على البراكسيس وصمة المأساوي.

العدالة والحقيقة*

إن الدراسة التي سأقدمها هنا ذات طبيعة استكشافية صرفة. وهدفها الأبعد هو سوغ الأطروحة التي مفادها أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية تستويان في الرتبة؛ ولا تكون أي منهما فلسفة أولى بالنسبة إلى الأخرى، وإنما تشكلان معا «فلسفة ثانية» بالنسبة إلى ما كان قد قدّمه ستانسلاس بريطون على أنه وظيفة ميتا (méta) – (وقد كنت أنا نفسي دعوت في العدد الخاص بمأوية **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق** إلى مثل هذه الإعادة لصياغة الميتافيزيقا وفق مقتضيات الوظيفة ميتا– حيث يقع الربط مع «الأجناس الكبرى» للجدلية التي نجدها في «**المحاورات**» الأخيرة لأفلاطون ولتأملات أرسطو في تعدد معاني الكائن والوجود). ولن أتحدّث اليوم عن الوظيفة ميتا– تلك ،كما هي معتبرة افتراضيا، وإنما عما أسميته استواء في الرتبة بين الفلسفتين الثانيتين. وللبقاء في حدود هذه الأطروحة أقترح أخذ فكرتي العدالة والحقيقة على أنها أفكار ناظمة من أعلى مستوى في وضع الثانوية بالنسبة إلى الوظيفة ميتا–. ويبلغ الاستدلال مرماه إذا وقعت إبانة أمرين: 1–أنه يمكن طرح

(*) نص قدّم في محاضرة ألقيت في أكتوبر 1995 في المعهد الكاثوليكي بباريس بمناسبة مأوية كلية الفلسفة ونشر في كتاب تحت إشراف ب. كبال، الوضع المعاصر للفلسفة الأولى، باريس، بوشان، 1996.

هاتين الفكرتين على نحو تكونان فيه منفصلتين الواحدة عن الأخرى؛ 2– أنهما تتقاطعان على نحو شديد ويكون ذلك الوجه الثاني للمساواة. ففي لحظة أولى يتعين إذن النظر في العدالة والحقيقة الواحدة دون الأخرى، ثم النظر فيهما وفق العلاقة المتبادلة أو المتقاطعة المضمرة بينهما.

وليس هذا العمل بالثوري في شيء؛ فهو يندرج ضمن سياق التأملات حول الأفكار المتعالية وحول تمايزها وقابلية التحويل المتبادل بينها. وبوضع أنفسنا تحت إشراف القدامى، نبرز في نفس الوقت غياب فكرة الجميل في عملنا وهو غياب يقتضي جبره دون ريب تأملا مماثلا يتعلق بعدم قابلية هذا المجال للاختزال وتشابكه مع المجالين الآخرين. وبهذا المعنى يشكو البحث الحالي من محدودية يعترف بها وتؤخذ في الاعتبار.

والاعتراض الآني الذي يواجه العمل يتعلق بتعويض الخير بالعادل في قمة النظام العملي. وهو ما أجيب عنه بأنه وفق مقاربة أوليّة يمكن عدّ هذين المحمولين الرفيعي المستوى على أنهما مترادفين. وستبرز أثناء الفحص علاقتهما الحقيقية التي أريد من الآن توصيفها على أنها جدلية. ولنقل في الوقت الراهن أنه سيبدو أكثر سهولة ـ الحجة هي إذن تعليمية صرفا ـ سوغ ادعاء العادل احتلال أعلى المراتبية العملية من جهة، ومن جهة أخرى، انخراطه في تقصي الحقيقة من حيث أنها تشكل هي ذاتها مشروعا عمليا، ولنقل مشروع ممارسة نظرية. وفي هذا السوغ المزدوج يتمثل الطابع الحديث لإعادة تقييم سنة الأفكار المتعالية، وهي إعادة تقييم تتعلق بتمايزها وضرب قابليتها للتحويل المتبادل.

ففي مرحلة أولى، سآخذ فكرة العادل كحد مرجعي و سأدافع على غلبة العادل، وقد تم تصوره دون الحق، في مراتبية الأفكار الناظمة من النوع العملي. وفي مرحلة ثانية سأعمل على إبانة على أي نحو مخصوص يدرج العادل الحق ضمن دائرته.

غلبة العدل في الحقل العملي

وعند التطرق إلى القسط الأول من تحليلي، فكرت في تصريح روولز في بداية كتاب «**نظرية العدالة**»: «إن العدالة هي أوّل فضيلة للمؤسسات الاجتماعية مثلما هو شأن الحقيقة على صعيد النظريات.» وقد وقع التأكيد هنا على أمرين في نفس الوقت: الفصل ما بين العدالة والحقيقة و الجمع بين العدالة والمؤسسات. ويبدو أن الجزء الثاني من الأطروحة يقضي على طموح الأولى إلى رفع العدالة إلى أعلى قمة المجال العملي. فمن المهمّ إذن إبانة المعنى الذي يكون من خلاله جزءا الأطروحة متكافلين.

وسأقوم بالاستدلال على الجزء الأول من تعريف روولز باعتماد المصادر المستخدمة في كتاب «**عين الذات غيرا**» من أجل توفير مكانة مرموقة للعدالة. وأقترح قراءتين متقاطعتين لبنية الأخلاقية. قراءة أفقية تقودني إلى استنتاج تشكل الأنا من الثالوث: أمنية العيش الجيّد مع الآخرين ومن أجلهم، في كنف مؤسسات عادلة. وقراءة عمودية تتبع التدرج التصاعدي الذي، انطلاقا من مقاربة تليولوجية تقودها فكرة العيش الرغد ، تخترق المقاربة الأدبيّاتية حيث يسود المعيار والإلزام والمنع والنزعة الصورية والإجرائية وتنهي مطافها على صعيد الحكمة العملية، صعيد الفرونسيس،

والفطنة كفن اتخاذ القرار المنصف في حالات يشوبها اللايقين والنزاع أي في خضمّ مأساوية الفعل. وفق هذه القراءة المزدوجة توضع العدالة عند نقطة تقاطع محورين لأنها من جهة، ماثلة مرة أولى في المقام الثالث في الثالوث الذي عرضت عناصره، ومن جهة أخرى، بفضل عملية نقل للثالوث من صعيد إلى آخر تظل العدالة إلى النهاية المقولة الأخيرة التي يقع ذكرها. ويمكن أن تعدّ العدالة أرقى مقولة في الحقل العملي إذا تمكنا من إبراز وجود تدرج على الصعيد الأفقي من الحد الأوّل إلى الثاني من الثالوث الأساس وكذلك على المحور العمودي الذي يجعل فكرة العدالة كامنة في فكرة الإنصاف. وهذه هي الأطروحة التي أودّ الآن البرهنة عليها بتوضيح نوعية التدرّج الذي يغلب على مجمل المحورين.

ولا يتمثل الثلاثي المتعلق بالمحور الأفقي بتاتا في مجرد وضع الذات والقريب والبعيد في تجاور؛ فالتدرج هو تدرج للتشكل الجدلي للذات. إنّ أمنية العيش الرغد تؤصل المشروع الأخلاقي في الحياة في الرغبة وفي الحرمان مثلما تبيّن ذلك البنية النحوية للتمني. ولكن دون توسط الحدين الآخرين للثالوث يمكن أن تضيع أمنية العيش الرغد في ركام الأشكال المتغيرة للسعادة دون القدرة على ادعاء إمكان مضاهاة الخير الأفلاطوني الشهير الذي لا يتوانى أرسطو عن التهكم منه. وسأقول بكل أريحيّة أن اختصار المسافة بين أمنية العيش الجيّد والسعادة تنتج عن إنكار هذا التشكل الجدلي للذات. وهذا التشكل الجدلي يجعل من طريق تحقيق مبتغى العيش الجيّد طريقا يمرّ عبر الآخر. وبهذا المعنى تكون صيغة «**عين الذات غيرا**» صيغة إتيقية أصلا تربط انعكاس

الذات على نفسها بتوسط غيرية الآخر. غير أن البنية الجدلية لأمنية العيش الرغد تظل ناقصة طالما أنها تقف عند مفهوم الآخر كما يتبدى في العلاقات البيشخصية، أي الآخر وفق فضيلة الصداقة. ينقصنا عند ذلك التدرج والانتشار والتتويج الذي يمثّله الاعتراف بالآخر كغريب. هذه الخطوة من القريب إلى البعيد، بل التعاطي مع القريب كما لو كان بعيدا هي أيضا الخطوة من الصداقة إلى العدالة. وقبل كل صياغة صورية وكل رفع إلى مقام الكوني وكل معالجة إجرائية يتمثل طلب العدالة في طلب تلك المسافة العادلة بين كل البشر. مسافة عادلة، وسط بين النزر القليل من المسافة الذي نلمسه في العديد من أحلام الانصهار الوجداني والافراط فيها الذي يخلّف الصلف والاحتقار وكراهية الأجنبي، ذلك المجهول. وأفضّل أن أرى في فضيلة حسن الوفادة التعبير الرمزي الأكثر اقترابا من ثقافة المسافة العادلة تلك.

وفي علاقة بهذا البحث عن المسافة العادلة يتسنى النظر مرة أولى في العلاقة بين العدالة والمؤسسة. فالوظيفة الأكثر عمومية للمؤسسة هي ضمان الربط بين الخاص والقريب والبعيد ضمن شيء يكون بمثابة المدينة أو الجمهورية أو الكومنوالث. وبهذا المعنى الذي لا يزال بعد غير متمايز للمؤسسة يمكن لهذه الرابطة أن تقام أي أن ترسّخ. وإن سبق أن انتمت أمنية العيش في كنف مؤسسات عادلة إلى الصعيد التليولوجي الذي يتحدد من خلال مبتغى العيش الرغد فإن ذلك يعود إلى هذا اللاتمايز الأوليّ.

وقبل النظر في تدرّج فكرة العدالة عبر المحور العمودي الذي يقود إلى تفوق الحكمة العملية و تفوّق العدالة كإنصاف معها،

يمكن لنا إبداء ملاحظة أولى فيما يخصّ الصلة بين الخيريّة والعدالة. هذه الصلة ليست من قبيل الهوية ولا الاختلاف؛ فالخيريّة توصّف ما تستهدفه الرغبة الأكثر عمقا وتندرج عند ذلك ضمن قواعد لغة التمني. ومن حيث أنها المسافة العادلة بين ذات النفس والآخر الذي نلاقيه كغريب تكون العدالة الصورة التامة لتبلور الخيريّة. ومن هذا المنحى يمكن أن نقول إن العدالة تنمي الخيريّة التي تحيط بها.

غير أنه لا يعترف على وجه تام بالأسبقية الأخلاقية لفكرة العدالة إلا في نهاية المطاف عبر المحور الثاني لتشكل الأخلاقية. وتحت يافطة مقولة المعيار، تلك المقولة السائدة وفق الوجهة الأدبياتية، تمر العدالة باختبار الكونية والصياغة الصورية والتجريد الإجرائي. وترفع بذلك إلى مستوى الأمر القطعي. وبنقلها إلى المستوى الصوري، يلتحق التدرج الداخلي للثلاثي المتشكل من الخاص والقريب والبعيد بالصياغات الثلاث للأمر الكانطي التي يقول عنها كانط في كتاب «**الأسس...**» إنها تمر من الوحدة إلى التعدّد ثم الكليّة. وبنقله على هذا النحو إلى صعيد المعياري يصبح الثالوث الأساس أي ثالوث الاستقلال الذاتي للأنا، احترام الإنسانية في شخص الذات وفي الآخر و الأمل في مدينة الغايات التي يكون فيها كل واحد مشرعا وخاضعا للتشريع في نفس الوقت.

وبعلاقة بمهمة إقامة مدينة الغايات تلك يمكن ربط الصلة بين المؤسسة والعدالة مرة ثانية. وهي صلة قابلة للتمثّل من خلال مصطلح «مراتب الاعتراف» التي يقترحها علينا جان مارك فاري

في«**قدرات التجربة**». ويتمّ من خلال ذلك توصيف الأنساق الكبرى والفرعية التي تتوزّع عبرها ولاءاتنا المتعددة. وعلى هذا المستوى يدور النقاش بين دعاة تصور توحيدي لمبادئ العدالة وفق نموذج نظرية العدالة لجون روولز وهو تصور يكون ثمنه اختزال إجرائي شديد لهذه المبادئ، وبين دعاة تصور تعدّدي لمجالات العدالة على طريقة ميخائيل والزر وأصحاب النزعة المتّحدية. و لكن حتى لو كانت متشظية إلى « دوائر عدالة » وفق اصطلاح والزر تظل فكرة العدالة الفكرة الناظمة الكبرى وعلى الأقل قاعدة صرامة على تلك الحدود التي تنزع كل دائرة ـ وقد استبدّ بها حب السيطرة ـ إلى اختراقها. ولكن عبر القواعد الإجرائية التي تحكم تقاسم المهام والأعباء تواصل إسماع صوتها مطالب أولئك اللذين هم الأقل حظا في قسمة غير متساوية. وبهذا يغدو واضحا ذلك التشكّل للعدالة وفق المعيار من خلال العدالة وفق التمني.

بقي علينا أن نذكّر، ببعض الكلمات، على أي نحو ينجم عن المرور من الوجهة الأدبياتية إلى وجهة الحكمة العملية تغيّر عميق في فكرة العدالة. إنها تتعلق بقرارات صعبة الاتخاذ في حالات من اللايقين والنزاع تندرج ضمن مأساوية الفعل سواء تعلّق الأمر بالنزاع بين احترام المعيار والإحسان إلى الأشخاص، أو باختيار لا يكون بين الأسود والأبيض و إنما بين الرمادي والرمادي أو أخيرا بين اختيار يضيق فيه الهامش الفاصل بين ما هو شرّ وما هو شرّ منه. وقول العدل في الظروف الخاصة لمحاكمة ما، أي في إطار الشكل القضائي لمؤسسات العدالة، يمثل مثالا نموذجيا لما نعنيه هنا من خلال فكرة العدالة بما هي إنصاف. وقد قدّم أرسطو تعريفا لها في

الصفحات الأخيرة لمصنفه حول العدالة: «تلك هي طبيعة المنصف: وهي أن يكون تصحيحا للقانون، حيث لم يبت القانون بفعل عموميته.» و يجعلنا هذا النص لأرسطو نعتقد أنه ليس حيال ما اعتبره رونالد دووركين حالات عسيرة (hard cases) يتعيّن على العدالة أن تصبح إنصافا و إنما في كلّ تلك الظروف التي يوضع فيها الحكم الأخلاقي في وضع خاص وفردي وحيث تسم القناعة الحميمة القرار بميسمها.

وفي هذه النقطة يكتمل مسار فكرة العدالة. ويمكن أن تؤخذ على أنها القاعدة العملية الأرقى باعتبار أنها في نفس الوقت الحد الأقصى في الثالوث الذي تفتتحه منية العيش الرغد وآخر حدّ في ذلك الطواف من مستوى إلى آخر والذي ينتهي في الحكمة العملية. أما فيما يخص العلاقة بالخيّر فهي تتلخص في تلك الصيغة المقترحة منذ فحص الثالوث الأساس: فالعادل يعني ذلك التأصل للعدالة في أمنية العيش الرغد غير أن العادل الذي بتشغيله تلك الجدلية المزدوجة، أفقية وعمودية، لمبتغى العيش الرغد يسم الخيرية بميسم الفطنة.

تضمّن الحقّ في العدل

حان الوقت للقول بأي معنى تكون الحقيقة متضمنة في العدالة. ولا يبدو أنه مسلك مُجْدٍ ذلك الذي يبحث عن الحقيقة من جهة الملفوظات المتعاقبة التي يحفل بها الخطاب الذي قمنا به الآن، سواء تعلق الأمر بالثالوث الأصلي أو بتسلسل وجهات النظر التليولوجية والأدبيّاتية والتعقليّة. أكيد أنه يمكن سؤالي إن كنت أعدّ صحيحا

ما قمت بالربط بينه هنا. ولكن لا يتمثل اعتباره حقيقة في شيء آخر غير إعادة الأقوال العملية مصحوبة بالموافقة بنعم. غير أن هذه الموافقة لا تتأتى من مصدر آخر غير قوة تمني العيش الرغد على أن تنصّب نفسها كسلطة في المجال العملي لا النظري. فليس لقاعدة العدالة وفق الثلاث ملفوظات المتتالية التي قدمناها والتي تكمن في فكرة العدل كمنصف من حقيقة غير قوة الإيعاز. وبهذا المعنى أبتعد عن أولئك الذين - ضمن الأخلاقيين من ذوي اللسان الإنجليزي - دافعوا عن فكرة حقيقة أخلاقية. وأتفهم دوافعهم. إذ يريدون حماية الأقوال الأخلاقية سواء من اعتباطية الذاتي أو الجماعي، أو من الاختزال الطبيعاني لما يؤخذ على أنه وقائع أخلاقية في وقائع اجتماعية أو بيولوجية. أما خطر الاعتباطي فيقع درؤه مرة أولى من خلال التشكل الجدلي الذي يرفع الخيّر إلى مستوى العادل بفضل توسّط الآخر قريبا كان أو بعيدا، ومرّة ثانية من خلال نفس الحجة التي يصان بها التفكير ضد الاختزال الطبيعاني. هذه الحجة ليست غير داعي الحفاظ على الاختلاف بين ما أسماه شارلز تايلور عن صواب «التقويمات الكثيفة» والوقائع والأحداث الطبيعية. والصلة التي يقيمها الكاتب في الجزء الأول من كتاب «**منابع الذات**» of the Self Sources تكونُ مباشرة بين التأكيد الذاتي للأنا و توجّهه بين صور الخير، إذ تتشكل الذات والخير في نفس الوقت وعلى نحو متبادل. فليس هناك إذن حقيقة إضافية أو مختلفة يتعين البحث عنها للإيعاز بالخير أو بالعدل.

وإذا بقي وجه من الحقيقة يتعين البحث فيه لفكرتي الخير والعدالة فإن ذلك سيكون في اتجاه آخر مغاير تماما لتلك التي اقترنت

بها فكرة حقيقة أخلاقية. إذ يتعين أن نجيل نظرنا من جهة الضمنيات الأنثروبولوجية التي تحكم دخول مجال الأخلاق. هذه الضمنيات هي تلك التي يعتبر وفقها الإنسان كائنا قمينا بأن يتلقى إيعاز العادل. فيتعلق الأمر إذن بتأكيدات حول ما هو الإنسان من حيث نمط وجوده وما عليه أن يكون إذا كان لا بد له أن يكون ذاتا قابلة لأن تكون موضوعا لإشكالية أخلاقية وحقوقية وسياسية أو لنقل إجمالا إشكالية قيم. و أجسّد في الآن قولي هذا من خلال الاختلاف في الوضع الذي يقيمه كانط بين فكرتي العزوية والاستقلالية. إذ تندرج العزوية ضمن مجال «**نقد العقل الخالص**»: فهي قول وجود ترد في أطروحة «النقيضة الكوسمولوجية الثالثة»؛ وهي استتباع للتأكيد الذي يكون وفقه الإنسان مسببا لأشياء في العالم، يقحم بدايات في مجرى الأشياء في العالم؛ إنه اسم آخر يطلق على العفويّة الحرة التي يكون الفعل وفقها حريّ بالتقدير أو بالذم لأن الإنسان يعدّ الفاعل الحقيقي لها. فالقضية التقريرية الخاصة بالعزوية لا تلك الخاصة بالاستقلالية هي التي بفعل انتمائها إلى الحقل النظري تحتمل الصواب؛ أما الاستقلالية فهي من قبيل آخر: فهي تقوم على الوصل بين الحرية والقانون وفق تضمين قبلي يبرز العقل كعقل عملي؛ مهما كان من أمر واقعة العقل factum rationis الشهيرة التي يوصّف كانط من خلالها التضمين المشكّل للاستقلالية، فهو لا يسقط الاستقلالية، كمقولة عملية على العزوية كمقولة « فيزيائية» بالمعنى غير المادي للفظ.

و أودّ أن أبيّن كيف أن الفكرة الكانطية للعزويّة يمكن أن يعاد توزيعها وفق المستويات الثلاثة التيليولوجية والأدبياتية والتعقليّة

التي تنتمي إليها بالتتالي الصور الثلاث للعدالة التي نظرنا فيها من خلال نظام التمني و المعيار والحكم التعقليّ. فهي صور ثلاث للعزوية توافقها ثلاثة أنماط للحقيقة.

فالمستوى التليولوجي لأمنية العيش الجيّد في كنف مؤسسات عادلة توافقه الأنماط الوجودية للإنسان المقتدر وهي أنماط يعترف بها من خلال تنوّع الأجوبة التي تعطى عن السؤال من؟ من يتكلم؟ من يفعل؟ من يحكي عن نفسه؟ من يعدّ نفسه مسؤولا عن استتباعات أفعاله؟ والأجوبة هي في نفس الوقت إثباتات متعلقة بأنواع الاستطاعة. فيمكن لي أن أتكلم وأن أفعل وأن أحكي عن نفسي وأن أعترف بأني قابل للمساءلة عن الآثار الناجمة عن الأفعال التي أقرّ بأني صاحبها. وباختصار يكون الموضوع الوجودي المقترن بأمنية العيش الجيّد هو التأكيد الذاتي للإنسان المقتدر.ففكرة القدرة هذه هي أوّل صورة للعزوية من حيث هي قول وجودي.

وهذا القول يمكن أن يؤخذ على أنه صحيح. ولكن صحيح وخاطئ بأي معنى؟ إن المقول الصحيح يقبل هو ذاته الاشتراك في المعنى المقترن بالمجال موضع الاهتمام. وتمر القطيعة الهامة، وفق تحليل أشاطر فيه جان لادريار بين الفعل و الظواهر الطبيعية التي توضع تحت قوانين تسمى قوانين الطبيعة وفق قواعد الإدراج التي تطابق مختلف أشكال التفسير. أما الفعل في المقابل فهو يؤخذ على أنه موضوع سرد. وإذ قلت ذلك على نحو سريع وسريع جدا آتي الآن إلى التأكيد الرئيسي وهو أن وجه الحقيقة الذي تنضوي في إطاره القوى التي تخصص المعنى العام للقدرة الإنسانية هو

الدليل. وقد بيّنت موقفي في كتاب «**عين الذات غيرا**» حول الوضع الابستمي لفكرة الدليل وقد أنارني جان قرايش بسخاء حول ما ظلّ ملتبسا في استصلاحي لهذه الفكرة. ويتعلق الأمر في الأساس باعتقاد بمعنى آخر غير المعنى الذي يؤديه اصطلاح الرأي doxa في الإغريقية إذا احتفظنا بعبارة دوكسا لذلك المستوى الأدنى من الابستمية على صعيد ظواهر الطبيعية، وكذلك أيضا على صعيد الوقائع الإنسانية التي يمكن أن تعامل هي الأخرى كوقائع قابلة للملاحظة. و يوافق هذا المعنى الآخر لفكرة الحقيقة مقتضى الإثبات واختبار التفنيد كما في التصور البوباري Popper. أما الاعتقاد الخاص بالدليل فهو من قبيل آخر؛ إذ هو من قبيل الثقة ونقيضه الارتياب وليس الشك أو الشك كارتياب فلا يمكن تفنيده وإنما إنكاره؛ ولا يمكن له عند ذلك أن يرسّخ من جديد أو أن يدعم إلا باللجوء مرة أخرى إلى الدليل أو قد تقع نجدته فيتلقى بعض السند دون مقابل.

تلك هي الصلة الأولى بين العدالة والحقيقة. فأمنيتي في العيش ضمن مؤسسات عادلة متلازمة مع الدليل على أني قادر على أمنية العيش الرغد هذه التي تميزني انطولوجيا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى.

وتنكشف صلة ثانية بين حكم الوجود وحكم القيمة على الصعيد الأدبيّاتي حيث تكتسي التقويمات الكثيفة طابع المعيار الصوري، الكوني والإجرائي. ويطابق هذا الصعيد المصطلح التقني للعزويّة الذي أثاره كانط في إطار «**النقيضة الكوسمولوجية الثالثة**» أي كطرف مقابل على المستوى النظري للاستقلالية

كفكرة عملية. وأقترح تدقيق هذا الاستخدام الجديد للعزوية بتخصيصها من خلال ضرب ثان من القدرة غير تلك التي كنت بلورتها وفق معاني القدرة على الفعل. وقد أوحت لي قراءة كتاب توماس ناجل «**المساواة والحياد**» بمعنى هذه القدرة. إنها في رأيه القدرة على اعتماد « وجهتي نظر» (ذلك هو عنوان فصله 2) حول ذواتنا وحول الآخرين. وأقرأ في الفقرة الأولى وقد كتبت برمتها وفق مصطلح القدرة:

«ترتبط تجربتنا في العالم وكل رغباتنا تقريبا بوجهات نظرنا الفردية: فنحن نرى الأشياء من هنا، إن أمكن القول. ولكننا قادرون أيضا على أن نفكّر العالم على نحو مجرّد من ذلك الموقع الخاص الذي هو لنا بالإغضاض عما نحن عليه... فكل منا ينطلق من جملة من الشواغل والرغبات و المصالح الخاصة ويقرّ أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الآخرين. ويمكننا بعد ذلك، من خلال التفكير، أن نتجرد من الموقف المخصوص الذي نحتله في العالم وأن نهتم بالجميع دون تمييز لما نكون عليه على وجه خاص. وبإنجاز فعل التجريد هذا نعتمد ما سوف أسميه وجهة لاشخصية». (ص 9 من الترجمة الفرنسية).

هذه القدرة لم تعد إذن من قبيل المقدرة على الفعل وفق المماثلة الكبرى للفعل التي عرضتها في كتاب «**عين الذات غيرا**». وهي تحيلنا بالأحرى إلى القول المأثور القديم لسقراط حول الحياة موضوع الفحص. إنّ هذا القول يفترض أنثروبولوجيًّا القدرة على إنجاز فعل التجريد الذي يثبّت ما يسميه توماس ناجل «وجهة نظر لاشخصية» مستعيدا موضوعا وقع التعبير عنه مرّة أولى تحت صيغة

« **وجهة نظر من أي مكان** » The View from Nowhere. فالقدرة على أن نضع في تجاور وجهات نظر شخصية ولا شخصية حول حياتنا الخاصة هي الضمنية الأنطولوجية للأمر الأخلاقي الكانطي. ونرى فعلا دون عناء كيف أن حكمي الوجود والوجوب الأخلاقي يتداخلان:

« ... مادامت وجهة النظر اللاشخصية لا تميّزنا عن الآخر، لا بدّ أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى القيم التي تميز حياة الآخرين. فإذا كنتَ مُهمّا من الوجهة اللاشخصية كذلك هو أيضا كل شخص غيرك » (نفس المرجع ص 10) .

ونصل هكذا إلى الصيغة: « كل حياة ذات أهمية ولا أحد أكثر أهمية من غيره » (نفس المرجع). فهل هذه صيغة تتعلق بالحق أم بالعدل؟ هل هذا حكم وجود أم وجوب؟ أرجّح أنه مزيج من الواقعة والحق. غير أن الواقعة ليست شيئا غير القدرة على اعتماد الوجهة اللاشخصية و بالأحرى قدرة الوجهتين الشخصية واللاشخصية على التفاوض ؛ ولكننا نكون الآن داخل الحكم الأخلاقي حيال ما أسماه شارلز تايلور التقدير القوي المتضمن في حكم الأهمية، وتكون وفق هذا التقدير كلّ حياة ذات أهمية ولا واحدة يمكن أن تعدّ أهمّ من الأخرى. فلا تتميز عندئذ القدرة على اعتماد الوجهة اللاشخصية عن القدرة في المساواة من حيث الأهمية على مستوى الأحكام التي يطلقها البعض حيال البعض الآخر. ومن الأكيد أن المدلول الإتيقي لحكم الوجود هذا هو الغالب ولا يختلف كثيرا عن الأمر الكانطي في صياغته الثانية ولا أيضا عن المبدإ الثاني للعدالة لدى رولز: تحسين النصيب الأدنى

في كل قسمة لا متساوية. غير أن القول الأخلاقي الذي يجعل صراحة من الاحترام إلزاما لا مشروطا يستند إلى القول الأنطولوجي الذي يكون وفقه الفرد البشري قادرا على تبني الوجهة اللاشخصية التي تفتح أمامه الأفق الأخلاقي لمبدإ المساواة لنظرية العدالة. ويتفاعل الحياد من حيث هو القدرة على التعالي على الوجهة الفردية مع المساواة من حيث هي لزوم الرفع إلى الأقصى في القسط الأدنى في ذلك الضرب من الحكم المختلط الذي بمقتضاه نقدر على ما يتوجّب علينا ويتوجّب علينا ما نقدر عليه.

إن هذا الحصر الدقيق لمجال الحكم في الصيغة : أقدر على...ولمجال الحكم في الصيغة : يجب عليك... ضروري بالنسبة إلى الموقف الذي نتخذه حيال الطوبويّات المساواتية. إذ أن الوجه المأساوي من النزاع بين وجهات النظر يدور على مستوى القدرات لا على مستوى الواجبات. وعلى مستوى القدرة تبقى هناك فعلا وجهتا نظر، والنزاع جزء مما نقدر وما لا نقدر عليه؛ فالقابلية للإحساس بألم الآخرين والرأفة بهم ليست من قبيل الأمر وإنما الاستعداد وفيه ينقسم الإنسان بين وجهتي النظر تلك. وهما وجهتا نظر لا ترتبطان بالقدرة على نحو أقل من ارتباطهما بالأهلية في إقامة التسويات. فلأنه يتعيّن تحديدا على السلوك الأخلاقي والسياسي أن يأخذ في الحسبان الاستعدادات المتغيرة للتسوية تكون فضيلة العدالة فضيلة؛ وإذا اعتبرناها من جهة النزاع المعلن بين الوجهتين ترمي كما رأى ذلك أفلاطون على نحو أفضل من أرسطو إلى إعادة تركيب الوحدة حيث تتركنا قدراتنا منقسمين بين ذواتنا وذوات أنفسنا. وأستشهد مرة أخرى بناجل :

«كيف نستعيد وحدتنا؟ ذاك هو السؤال. هذا المشكل السياسي لا بد له من حلّ ، كما سبق أن أشارإلى ذلك أفلاطون ، على افتراض أن يوجد له حلّ حتى داخل النفس الفردية. وهذا لا يعني أن الحلّ المقدّم سيكون دون صلة بالعلاقات البيشخصية والمؤسسات. غير أن الحلول الخارجية من هذا القبيل لن تكون صالحة إلا إذا كانت تعبيرا عن جواب مناسب لانقسام الكائن البشري، باعتبار هذا الانقسام مشكلا يخص كلّ فرد » (ص.16)

وقد صدمتم مثل ما هو الحال بالنسبة إليّ بالأمر التالي: و هو أن هذا الصعود من واجب الاحترام إلى القدرة على الحياد لا يفضي فقط إلى منح الأخلاقية تقشفا أنثروبولوجيا، وإنما بالإشارة إلى الوضع الخلافي المرتبط بمكافحة وجهات النظر إلى منح المساواة كمطلب أخلاقي عمقا جديدا . وهو ما يرجع نظرية العدالة من كانط وحتى من أرسطو إلى أفلاطون في تلك النقطة التي يمرّ بها الانقسام الذي ترمي العدالة إلى تصحيحه عبر كل فرد ويحدث انشطارا في كلّ نفس: فبفضل الاعتبار الأنثروبولوجي لوجهتي النظر يعود السؤال الحاسم إلى مراودتنا: « كيف نستعيد وحدتنا؟ ذلك هو السؤال ».

ولإنهاء هذا الفصل المخصص للتقاطع بين وجهة نظر الحقيّ ووجهة نظر المعياري، يمكنني القول إن المضمون الحقيّ المرتبط بتأكيد وجود قدرة على توخي الحياد هو أيضا كما كان الأمر في الحالة الإتيقية للأخلاقية من قبيل حقيقة الدليل بطابعها المزدوج كتصديق مضاد للظن وكثقة مضادة للريبية. وقد رفع الدليل بدرجة واحدة فقط في نفس الوقت الذي مرّت فيه الأخلاقية من أمنية

العيش الجيّد إلى طلب الكونية. وتحصل عند ذلك قاعدة الكونية على دعم لها في الاعتقاد بأنه يمكنني أن أغيّر وجهتي وأن أرتفع فوق وجهة النظر الفردية لتبني وجهة محايدة. أعتقد أني قادر على توخي الحياد وإن كان ثمنه النزاع بين وجهتي النظر التي أكون قادرا على تبنيهما معا.

فأي مطالب الحقيّة تلك التي تكون متصلة بالحكمة العملية؟ ذلك هو السؤال الذي سنختتم به هذا الفصل من دراستنا. وأقترح أن نركز لحظة الاهتمام على الجانب الابستمولوجي لإجراءات تطبيق المعيار على حالة خاصة وذلك بأن نتخذ كحجر زاوية دور الاختبار الذي تمثله القضايا الصعبة hard cases عند دووركين في تشكل الحكم في رحاب محاكم العدالة. فسنمكث إذن في دائرة القضاء بعض الوقت، غير أني آمل في تبيين أن المحكمة ليست المكان الوحيد الذي يثبت فيه ما سنقوم به من تحليل. فتحليل الحكم الجنائي يكشف أن ما نسميه تطبيقا يتمثل حقا في شيء آخر غير إدراج حالة خاصة تحت قاعدة عامة: وفي هذا السياق لا يتمثّل القياس العملي إلا في كساء تعليمي لسياق معقد جدا يتمثّل في المواءمة بين سياقي تأويل متوازيين: تأويل الوقائع الحادثة و الذي هو في آخر الأمر تأويل من طبيعة سرديّة وتأويل للمعيار فيما يخص السؤال المتعلق بمعرفة وفق أي صياغة و بمقابل أي مدلول للفظ أو لنقل أي ابتكار يمكن لها أن تنطبق على الوقائع. إن هذا السياق هو مسار جيئة وذهاب بين مستويين من التأويل ـ مسار سردي للواقعة ومسار قانوني للقاعدة ـ إلى حد تلك النقطة حيث يحصل ما أسماه دووركين نقطة التوازن

التي يمكن أن نوصّفها بأنها مواءمة متبادلة ـ fit بتعبير دووركين - بين عمليتي التأويل السردية والقانونية. والحال أن تثبيت هذه المواءمة التي يتمثل فيها التطبيق للمعيار على الحالة يقدم لنا على الصعيد الابستمولوجي وجهين، أحدهما خلاق والآخر منطقي. وبقدر ما يخص الوجه الخلاق بناء التسلسل السردي يخص أيضا بناء التعليل القانوني. فالوجه المنطقي يخص بنية برهنة تندرج ضمن منطق المحتمل.

فبأي ضرب من الحقيقة يتعلق الأمر؟ لم يعد يتوجب صياغة الحقيقة وفق معاني القدرة وإنما وفق معاني المواءمة. إنها حقيقة الـ«fit»، بمعنى ضرب من البداهة الموضعيّة (situationnelle) المميزة لكل ما يستحق أن يسمى قناعة، قناعة حميمة، حتى لو أخذ القرار داخل خلية مجلس. فهل سنتحدث عن موضوعية؟ ليس ذلك بالمعنى التقريري.إذ يتعلق الأمر بالأحرى باليقين الذي مفاده أن في هذا الوضع يكون هذا القرار هو الأفضل وهو الشيء الوحيد الذي يتعيّن فعله. ولا يتعلق الأمر بإكراه فليس لقوة القناعة أي صلة بالحتمية الوقائعية. وما يتعيّن القيام به هي بداهة ما يبرز في الحال وعلى الفور.

ولقد أخذنا مثالا منتقى من المجال القضائي ولكنني أودّ أن أشير إلى أن عديد الاختصاصات تزاوج على نحو مماثل التأويل والبرهنة وأن لها هي الأخرى قضاياها الصعبة hard cases. ويتبادر إلى ذهني أوّلا الحكم الطبي أمام أوضاع قصوى خصوصا تلك المتصلة ببداية الحياة أو بنهايتها؛ وكذلك أيضا الحكم التاريخي عندما يتعلق الأمر بتقدير مدى أثر أفعال أو قوى جماعية؛ وأثير في

الختام الحكم السياسي عندما يواجه رئيس حكومة واجب إقامة ترتيب وفق الأولويّة لقيم غير متجانسة يشكّل تجميعها أساس برنامج الحكم الصالح. في كل هذه الاختصاصات، يدعّم نفس المنطق، منطق المحتمل، البحث المجازف عن القناعةالتي يستند إليها الحكم الأخلاقي في وضع من الأوضاع. و تتمثل الحقيقة في كل مرة في ملاءمة الحكم للحالة. وقد نتكلم لذلك بحق عن سداد رأي موصول بالعدالة.

وهكذا جلنا بثلاثة مستويات للحقيقة تطابق ثلاثة مستويات من العزويّة. ويتعلق الأمر في كل مرة بوجه الحق المتضمن في الحكم الأخلاقي.

هل توصلت إلى جعلها مستساغة أطروحتي الأصلية القائلة بأنّ الحق والعدل كيانان من نفس الرتبة حتى لو تضمن في حركة ثانية الواحد منهما الآخر ؟ على كلّ حال سيظل استدلالي ناقصا طالما لم أبيّن أن الحق من حيث هو كيان مكتف بنفسه في مجاله الخاص لا يستوفي بدوره كل السياق المشكّل لمعناه إلا بمساعدة العدالة.



الاستقلالية والعطوبية(*)

يعيّن العنوان الذي أعلن عنه لمساهمتي في الحلقة الدراسية لهذه السنة: من هو صاحب الحق؟ التساؤل المنطوي على كلّ الإرباكات التي سنواجهها هذه السنة. فصاحب الحق هو في نفس الوقت الضمنية الكبرى لكل بحث حقوقي وأفق الممارسة القضائية. وهذه المفارقة هي ما أودّ أن أضعه نصب أعيننا طوال هذه الساعة. ولغاية منح هذه المفارقة كلّ الأهمية التي تستحقها أقترح أن نتخذ كمرشد في هذا العبور بين شرط الإمكان والمهمّة الزوج المكوّن من الاستقلالية والعطوبية، والذي وضعتموه على رأس المساهمات لهذه السنة الجامعية. فالاستقلالية هي فعلا وقف على صاحب الحق ولكن العطوبية هي ما يجعل الاستقلالية تظل شرط إمكان وتحوّله الممارسة القضائية إلى مهمّة. ولأنّ الإنسان هو، من باب الافتراض، مستقل بذاته يجب عليه أن يصير كذلك.

(*) الجلسة الافتتاحية للحلقة الدراسية لمعهد الدراسات العليا حول العدالة، يوم الاثنين 6 نوفمبر 1995. نشر هذا النص في كتاب الفلسفة في المدينة. تكريم لهلين آكرمان (منشورات الكليات الجامعية سان لويس،73) . نصوص مجمّعة من أ-.م. ديبان، بروكسل، منشورات الكليات الجامعية سان لويس، 1997، ص.121-141. أعيد نشره في: Rendiconti dell'Accademia Nationale dei Lincei, (Rome)1997, ص585-606 وفي العدالة والشر تحت إشراف أ. غربون ود. سلاس، باريس، أوديل جاكوب، 1997،ص 163-184.

ولسنا أوّل من يصطدم بمثل هذه المفارقة. فلدى كانط تبرز المفارقة مرتين؛ مرة أولى في «نقد العقل العملي» كتمفصل قبلي بين الحرية والقانون. حيث أنّ الأولى هي منطق كيان القانون في حين أن الثانية هي مقياس تعرّف على الحرية؛ ولكنها تظهر أيضا مرة ثانية في نص مناضل، «ما هي الأنوار؟». فتكون الاستقلالية عند ذلك مهمّة فاعلين سياسيين مدعوين إلى التخلص من حالة الخنوع و « القصور» يعملون تحت شعار تعبوي sapere aude : تجرّأ على التفكير بنفسك ! ففي سياق هذه المفارقة سأتحدث عن فكرة مشروع الاستقلالية الذاتية.

وعلى هذا النحو سنسير.

سأتولى تركيب مفارقة الاستقلالية والعطوبية درجة بدرجة. ولإنجاز هذا التمشي التحليلي سأقوم بفحص على التوالي لدرجات مختلفة من فكرة الاستقلالية وأطابق بين كل مستوى منها وصورة معينة من صور العطوبية أو كما أفضل القول الهشاشة. وقد أتوصل بهذه الطريقة إلى إفهام ماهية المفارقة والسؤال حول سبب تضمن الوضع الإنساني مثل تلك المفارقة إفهاما أفضل. وتشترك فعلا المفارقة و النقيضة في نفس الحالة الفكرية وهي أن هناك أطروحتين متعارضتين تبديان مقاومة تساوي التفنيد ويتحتم بالتالي الاحتفاظ بهما معا أو التخلي عنهما معا. ولكن في حين أن طرفي النقيضة ينتميان إلى عالمين مختلفين من الخطاب يتصادم طرفا المفارقة داخل نفس العالم من الخطاب. ففي المفارقة القديمة للحرية والحتمية تندرج الأطروحة ضمن عالم الأخلاق، في حين تنتمي الأطروحة المضادة إلى عالم الفيزياء تحت طائل الضرورة. وليس

للفلسفة ما تفعله هنا سوى الفصل بينهما وحصر كلّ واحدة منهما في مجالها الخاص. وليس الأمر كذلك بالمرة مع مفارقة الاستقلالية و الهشاشة، إذ تتواجهان في داخل نفس عالم التفكير. فنفس الإنسان هو الذي يكون شخصا ثم الآخر وفق وجهتي نظر مختلفتين. وأكثر من هذا، لا يكفي هذان الطرفان التعارض فيتراكبان على نحو تصبح فيه الاستقلالية استقلالية كائن هشّ عطوب. ولو لم تكن الهشاشة هشاشة كائن مدعو إلى أن يصبح مستقلاّ بذاته لأنه بوجه ما هو دوما على هذا النحو لكانت مجرّد اعتلال. وهذه هي الصعوبة التي علينا مواجهتها. فيمكن أن نتوقع أن مثل هذه المفارقة التي سنقوم بتقليبها أمام ناظرينا لا تقبل حلا نظريا مثل الاستقلالية - وهذا اختلاف آخر- وإنما وساطة عملية، ممارسة كفاحية كما كان sapere aude. ولكن في حين أن كانط كان يتوجّه بالكلام إلى أناس مستنيرين - في حالة «تبعيّة إرادية» وفق تعبير لبواسي La Boétie - يتضمّن الحد المناقض الذي يتعيّن أن نضعه قبالة الاستقلالية سمات سلبية لا مثيل لها خارج الدائرة البشرية، و دون تأخير لنوضّح ، لا مثيل لها أيضا خارج الدائرة السياسية والاجتماعية. وهو توضيح لا يتوانى عن تعميق حرجنا: فإذا كان كانط لا زال يستطيع التعامل مع الرضا بحالة القصور على أنه اختيار إرادي، وقاعدة عمل سيّئة وبالتالي يستطيع التهجّم عليها باسم الصفات الكونية للإنسانية، فإن صور العطوبية أو الهشاشة التي سيتعيّن علينا النظر فيها تحمل بصمات خاصة مميزة لحداثتنا تعقّد مهمة خطاب فلسفي مجبر على مزج اعتبارات متعلقة بالوضع الحديث وحتى المعاصر جدا بسمات، إن

لم نقل إنها كونيّة فإنّه يمكن اعتبارها على الأقل ضاربة في القدم، بل اعتبارها ذات أمد بعيد جدّا مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى حظر زنا المحارم. وقد سبق أن اصطدمت حنا آرندت بهذه الصعوبة الابستمولوجية حيث يتواجه الأساسي والتاريخي عندما كانت تحرّر The Human Condition (الذي ترجم للأسف بـ «**وضع الانسان الحديث**»، و ذلك بلا شك حتى لا يلقي بظلال تحجب كتاب مالرو Malraux!). وليس بقليل الأهمية ذلك المظهر من المفارقة الذي يجعلنا نعتبر أن هناك ما هو أساسي أكثر من جهة الاستقلالية، على الأقل تلك المضمرة، ونسبة أكبر من التاريخي من جهة العطوبية التي تشكل تحديدا مظاهر راهنيتها موضوع انشغال لنا وتستحثنا على تغيير موضع الاستقلالية من صعيد الأساسي إلى صعيد التاريخي.

ها هو النظام الذي أقترح اتباعه عند تركيب فكرة مشروع الاستقلالية درجة درجة. فمثلما هو الأمر في النص الذي وضعته في مقدمة دراساتي حول «**العادل**»، و تحديدا تحت عنوان صاحب الحق، سأنطلق أقصى ما أمكن من الصعيد الاتيقي - الحقوقي، حيث تلوّح تماما فكرة الاستقلالية بكلّ القوى الكامنة فيها، وهو صعيد أنثروبولوجيا فلسفية يمكن حوصلة سؤالها الجامع وفق العبارات التالية: أي ضرب من الكائن هو الإنسان حتى يندرج ضمن سياق إشكالية الاستقلالية؟ وباعتماد هذه الطريقة سننطلق من السمات الأقل تأثرا بالتحوّلات المعاصرة وبالتالي من تلك السمات الأكثر تأصّلا في الوضع الإنساني المشترك بين البشر. وسأجلب النظر في كل مرحلة إلى مظاهر الهشاشة التي توافقها على

نحو نستطيع فيه تدريجيا إبراز وحصر مفارقة فكرة-مشروع الاستقلالية.

سأبدأ إذن -دون إطالة- بموضوع الإنسان القادر الذي نرى فيما بعد امتداده الاتيقي والقانوني على مستوى موضوع العزويّة.

وقد سبق أن اعترف أرسطو بقوة مصطلحات القدرة والمستطاع والاقتدار من حيث هي هوراكسيس horexis ، وكذلك سبينوزا من حيث هي كوناتوسconatus - وأحب العودة إلى سبينوزا لا فقط لأنه يحدّد على نحو بدئي كل جوهر متناه من جهة جهده على البقاء وعلى المثابرة في الوجود ولكن لأنه يضع في «**رسالة في السياسة**» مفهوم البوتانسيا potentia في امتداد مباشر لانطولوجيا الكوناتوس الخاصة به ليجابه بها بوتاستاس potestas هوبز وماكيافلي. ومن وجهة النظر الفينومينولوجية تتبدى هذه القدرة على الفعل في مجالات متعدّدة للتدخل الإنساني تحت أشكال معيّنة من المستطاع: استطاعة القول - استطاعة الفعل في مجريات الأمور والتأثير في الأطراف الفاعلة الأخرى- استطاعة الفرد تجميع حياته الخاصة في سرد مفهوم ومقبول. فإلى هذه الحزمة من أنواع استطاعة الفعل سيتعيّن علينا فيما بعد إضافة ذاك المتعلق باستطاعتنا النظر إلى أنفسنا على أننا القائمون فعلا بأعمالنا الخاصة وهو ما يمثل لبّ فكرة العزويّة. و لكن قبل إثارة الأشكال المطابقة للعجز والممثلة لمرتكز الهشاشة التي يمكن أن نعدّها قاعدة مشتركة، من المهم التشديد على الرابطة التي تصل بين مضمون التأكيد الذي يدلّ عليه مصطلح استطاعة الفعل وشكل نفس التأكيد الذي يطبّق عليه.وسأقول إن الاقتدار يؤكّد ويطالب

به. وتستحق هذه الرابطة بين التأكيد والقوّة أن يقع الإلحاح عليها بشدة. وهي رابطة تحكم كلّ أشكال الوعي الانعكاسي التي يعيّن من خلالها فاعل ما ذاته نفسها على أنها من يستطيع. غير أن التأكيد البسيط والمباشر لاستطاعة الفعل قد سبق أن كشف لنا عن الخاصيّة الابستمولوجية الهامة التي تجعله لا يثبت ولا يبيّن وإنما يؤكّد. وما يستهدف من خلال ذلك هو شكل من الاعتقاد لا يمثل مرتبة دونية من المعرفة كما هو الشأن بالنسبة إلى الرأي doxa الأفلاطوني. فمثل الـ Glauben الكانطي الذي يقول مؤلّف «**النقد**» في مقدمته المشهورة إنه أحلّه محلّ Wissen ، يتعلق الأمر بحظوة تحظى بها القناعة العملية وبثقة توضع في قدرتها الخاصة لا يمكن أن تلقى إثباتا إلا في ممارستها وفي التصديق الذي يصدر عن الآخر(تجد كلمة إقرار مدلولها الأول في مدلول تصديق). دليل - إقرار، تلك هي الطريقة التي بها يعبّر اقتدار الفعل عن نفسه داخل الكلام. أما عكس التصديق فليس الشك وإنما هو الظن – أو الشك بما هو ظن. ولا يمكن إزالة الظن إلا بوثبة وبتنقية للقلوب يمكن أن يساعد أناس آخرون عليه وأن يواكبوه ويساندوه و ذلك بمنح الثقة والدعوة إلى المسؤولية والاستقلالية، وهو أمر سنجد له مكانا فيما بعد في كلّ بيداغوجيا وكلّ تربية أخلاقية حقوقية وسياسية على المسؤولية والاستقلالية. ولنحافظ بشدّة الآن على هذه الصلة بين التأكيد والاقتدار.

وفاء بوعدنا بعدم تناسي البتة طابع المفارقة لموضوع بحثنا لنتحدث عن الأشكال الموافقة للهشاشة. فإذا أمكن وصف مرتكز الاستقلالية وفق مصطلح الاقتدار، فمن خلال مصطلح اللااقتدار أو

الاقتدار الأضعف تعبّر الهشاشة الإنسانية عن نفسها بصفة أولية. فأولا من حيث أننا ذوات متكلمة يبدو تحكّمنا مهددا ومحدودا دوما. إن هذه الاستطاعة ليست كاملة ولا هي مدركة لذاتها كل الإدراك. وهذا هو منشأ علم النفس برمته. كما أنه لن يكون من النافل أيضا الإلحاح ضمن سياق وجهة حقوقية على هذا القصور الكبير. أفلا يقوم كلّ حق على نصر تحققه الكلمة على حساب العنف؟ فلنتذكر في هذا السياق مقدمة إريك فايل Eric Weil لكتابه «**منطق الفلسفة**» وإلى الخيار الذي يضعنا أمامه: بين العنف أو الخطاب. والحال أن ولوج شخص ما دائرة الخطاب بصفة الخبير في الشأن القضائي، هو دخول إلى ميدان العهود والعقود والمبادلات وعلى نحو أكثر مأساوية لكم معشر القضاة إلى عالم المحاكمة، أي عالم الحوار من حيث هو مكافحة بين حجج أكثر منه انقضاض على الآخر بالكلمات. وفي الحين يقفز أمام أعيننا ذلك التفاوت الجوهري بين البشر فيما يتعلق بحذق الكلام. عندما ينتج عن العجز عن القول إقصاء فعلي خارج الكوكبة اللغوية يكون ذلك أثرا مشوها للثقافة أكثر منه معطى طبيعي ، ونشير في هذا المضمار إلى أن أولى أشكال المساواة في الحظوظ تتعلق بالمساواة في استطاعة الكلام واستطاعة القول والتفسير والتعليل والحوار. هناك تكون المظاهر التاريخية للهشاشة، التي هي أكثر أهمية من أشكالها القاعدية والأساسية، متمثلة في صفة التناهوية العامة والمشتركة التي تجعل أن لا أحد يدّعي السيطرة على مجال الكلمة. هذه الأشكال من المحدودية المكتسبة والثقافية والتاريخية بهذا المعنى،و التي تدفع إلى التفكير، أكثر من أي

خطاب آخر حول التناهوية اللغوية من شأنها أن تقودنا إلى النظر في اعتبارات أخرى كبيرة الأهمية حول تعدد الألسن والترجمة والمآزق المختلفة للممارسة اللغوية. و تتعقد الصورة لو أخذنا في الحسبان الصلة التي تشدّ التأكيد إلى الاقتدار. ولا يكون الأمر مغايرا لذلك فيما يخص مظاهر عدم الاقتدار وخاصة تلك المتعلقة بعدم استطاعة القول. فأن يعتقد أحد أنه غير قادر على الكلام يعني أن يكون بعد عاجزا من حيث اللغة ومقصى بوجه ما من المجموعة. ولهذا الضرب من الإعاقة المريعة حقا ومن العجز الذي يعمّقه شك متأصّل يتعلّق بالاستطاعة الخاصة على القول يزيده عمقا فقدان التصديق والإقرار والثقة والدعم الذي يقدّمه الآخرون إلى تلك الاستطاعة على القول، لهذا الضرب من الإعاقة تكونون معرّضين سواء كنتم قضاة تحقيق، قضاة محكمة، أعضاء هيئة محكمة، قضاة تنفيذ العقوبات: معرضين إلى ذلك التشويه الذي يمكن أن نعدّه قاعديا تجسّده الصورة اللغوية للإقصاء.

لن أتابع هذه المسيرة لاستقصاء أشكال العجز التي تواكب أشكال استطاعتنا على الفعل. وقد فضلت التركيز على الاستطاعة وعدم استطاعة القول التي تمثل رهانا كبيرا في مهن الكلمة مثل مهنتكم ومهنتي. وسأكتفي إذن بأن أثير بعجالة أشكال هشاشة نظام الفعل التي تكون معنية على نحو مباشر بييداغوجيا المسؤولية. وهنا أيضا تنضاف أشكال العجز التي يسببها البشر لبعضهم البعض من خلال علاقات التفاعل المتعددة بينهم إلى تلك التي يحدثها المرض والشيخوخة والعاهات، وباختصار مجرى الأمور في العالم. ويتأتى عن مثل هذه العلاقات شكل معيّن من

السلطة، سلطة فوقية، تتمثل في علاقة أوليّة غير متساوقة بين الفاعل والمتقبّل للفعل، ويفتح بدوره هذا اللاتساوق الباب أمام كلّ أشكال التخويف و الاحتيال، وباختصار كل أشكال الاستخدام الأداتي للبشر و هو استخدام يفسد علاقات الخدمات بينهم. ولا بد أن تؤخذ في الحسبان هنا أشكال التوزيع اللامتساوي لاقتدار الفعل وتحديدا تلك المتأتية من مراتب القيادة والنفوذ في مجتمعات النجاعة والمنافسة مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى مجتمعاتنا نحن. إنّ الكثير من الناس ليسوا فقط فاقدي الاقتدار بل مجرّدين منه. ففي المجتمعات الحديثة، حيث تنزع معاني النشاط والاشتغال والمهنة والعمل المؤجّر إلى التداخل سيكون تدخّل علم اجتماع الفعل المنصبّ أساسا على تلك العلاقات المشوّهة بين العمل وأوقات الفراغ والبطالة ضروريا لإعطاء مضمون محدّد لمبحث انثروبولوجيا فلسفية مثل ذلك الذي بلورته حنا آرندت في معرض بحثها في العلاقات بين العمل والأثر والفعل في كتاب «**الوضع الإنساني**». وهنا على وجه الخصوص تكون لما هو تاريخي دلالة أكبر مما هي للأساسي، و من الوجودي المشترك.

لن أضيف أكثر فيما يخص فكرة إنسان قادر وفيما يخص الزوج القدرة ـ العجز حيث نستطيع رؤية الشكل الأكثر بدائية لمفارقة الاستقلالية والعطوبية. وسأتوقف الآن عند مبحثين قرينين لهذا المبحث الأساسي سيضعاننا على طريق المكوّنات الاتيقية- الحقوقية لنفس المفارقة.

يبدو لي فعلا أنه من الصعب أن نتحدث عن الاستقلالية دون الحديث عن الهوية. غير أنه يمكن الحديث عنهما وفق وجهتي

نظر مختلفتين: أولا وفق وجهة العلاقة مع الزمن- وسنتكلم عند ذلك عن هوية سردية- ثم وفق وجهة عدم قابلية الاستبدال والتي تميز فرادة الهويّة الشخصية.

سأتحدث بسرعة عن الهويّة السرديّة ما دمت قد تحدثت عنها مطوّلا في موضع آخر: وسأشدّد بالأساس على جانب الهشاشة في هذه البنية الزمنية للهويّة.

أذكّر هنا بالسياق المفهومي الذي أصوغ في إطاره مصطلح الهوية السردية. فبمعنى عام نبحث تحت عنوان الهوية على تدقيق السمات التي تمكّن من التعرّف على كيان ما على أنه عين ذاته. غير أننا نطرح بذلك في واقع الحال سؤالين مختلفين وفق الطريقة التي نفهم بها التعبير : عين الذات. عندما يطبّق على الأشياء يفيد هذا التعبير وقد أخذ بمعناه الأوليّ البحث عن استمرارية ما للأشياء في الزمن، أي عدم قابلية للتحوّل؛ هذا المعنى الأوّلي يهمنا أيضا باعتبار أن هناك، إن جاز القول، ما هو من قبيل الشيء فينا: استمرارية نفس الشفرة الوراثية (code génétique) ونفس فصيلة الدم وبصمات الأصابع. ولهذه الاستمرارية في البنية قرين: هوية ذات الشيء في عملية تطوّر- فالبلوطة والسنديانة هما نفس وذات الشجرة. وعلى هذا النحو نتعرّف على أنفسنا عند تفحّص ألبوم صور من أطوار الرضيع إلى الشيخ؛ و ما نسميه طبعنا يتوافق تقريبا مع هذا المعنى الأوّل. ولكن حالما نمرّ إلى المجال النفسي للانطباعات الحسيّة وللرغبات والمعتقدات نكون في مجابهة تغيريّة استخدمها فلاسفة من أمثال هيوم ونيتشه لوضع موضع شك فكرة ذات مستمرّة تستجيب لمقاييس الإنية. أما الأخلاقويون فلم

يكفوا من جهتهم على التذمّر من عدم ثبات الأمزجة والأهواء والقناعات الخ. ومع ذلك فلا يمكن لنا أن نتوقف عند حدود هذا الحكم السلبي. فرغم التحوّل ننتظر من الآخر أن يجيب عن المساءلة عن أفعاله باعتباره هو نفسه الذي قام بالأمس بفعل ما ولا بدّ أن يحاسب اليوم عليه وأن يتحمّل في الغد تبعات فعله. ولكن هل يظل الأمر متعلّقا بنفس الهويّة؟ ألا يتوجّب، إذا أخذنا الوعد كقاعدة لكلّ العقود والمواثيق والتفاهمات، أن نتحدّث عن وجود تماسك للأنا رغم التحوّل، أي تماسك بمعنى الوفاء بالوعد؟ وفي هذا الموضع أقترح مثلما فعل آخرون بما فيهم هايدغر الحديث عن إنيّة ipséité لا عن عين الذات. ولكن وكما سبق أن أشرت إلى ذلك هناك أيضا ما هو من نفس القبيل في ذواتنا يعتمد بمعنى دارج أكثر في الإنجليزية مما هو في الفرنسية كنقطة ارتكاز لفعل التعرّف. ولغاية أخذ هذه الجدلية بين الـ هذا ipse ونفس الشيء idem أقترح أن نعتمد كدليل النموذج السردي للشخوص التي تدرج في الروايات اليومية و الخيالية والتاريخية ضمن حبكة قصصية في نفس الوقت مع التاريخ المحكي. فما يمكن أن يسمّى اتساقا سردّيا وهو مصطلح يلجأ إليه دووركين في سياق فقه القضاء يجمع بين انسجام الحبكة الموجّهة والتنافر الناجم عن أحداث طارئة - تغير صروف الدهر، انقلاب الأوضاع، حدوث أمر جلل، أحداث عارضة الخ.وإن عدت اليوم إلى مصطلح الهويّة السّرديّة فذلك لأنها تعطي للمفارقات التي انطلقنا منها، مفارقة القدرة والعجز، بعدا جديدا مترتبا عن إدخال الزمن في الوصف. وتقع فعلا المطالبة بالهوية السردية كعلامة اقتدار هي الأخرى. و يتم الإعلان

عنها وفق معاني عبارة الدليل أيضا. ولكن وفق معاني الوهن يقع الإقرار كذلك بكلّ مظاهر العطوبية التي تهدّد الهويّة السردية. وليست المفارقة السابقة ممتدة فقط عبر الديمومة وإنما تكتسب أيضا أشكالا خصوصية مرتبطة تحديدا بعامل الزمن. ونرى عند ذلك مطلب الهويّة السردية يتخلّص من طابعه السردي ليطالب لنفسه بضرب من الثبوتية كنا قد جعلناه صفة لذات الشيء idem. ونعرف الأضرار التي تنجم عن مثل هذا الخلط بين معنيي الهوية عندما يحاول الإيديولوجيون إضفاء صفة الثبوتية على مطلب في الهوية ذي صبغة تاريخية، وذلك ليتمكنوا من وضع الهوية في مأمن من كدمة التاريخ. ولكن لا يجب أن نترك أنفسنا يستهويها ذلك الفخ المتمثل في الخلط بين الإنية وعين الذات والذي يقودنا إلى التشبث بمطلب مشطّ. فلا يجب أن تغيب عن أنظارنا الإمكانية المضادة، المتعلقة بالعجز عن اجتراح هويّة ما، لعدم اكتساب أسباب التمكّن مما أسميناه هويّة سردية. وإذا كان رجال السياسة يواجهون في أغلب الأحيان مطلبا مشطاّ وهو مطلب هويّة جوهرية جاهلة بالتاريخ، فقد يكون رجال القانون عرضة أكثر لخطر مواجهة أفراد عاجزين لا على تكوين هوية سردية لأنفسهم وعلى التعرّف على أنفسهم من خلال تاريخ ما فقط وإنما على التماهي أيضا مع ذلك التاريخ. ويحب أحد الكتاب الألمان الاستشهاد بالتعبير التالي: die Geschichte steht für den Mann ومفاده أن إنسانا ما، كائنا بشريا ما، هو تاريخه الخاص به. والحال أن تدبير الحياة الخاصة كتاريخ قابل للاتساق السردي يمثل كفاية من مستوى راق يتعين أن تعدّ المكوّن الأساسي لاستقلالية صاحب

الحق. ويمكن في هذا المضمار الحديث عن تربية على الاتساق السردي؛ تعلّم رواية نفس الخبر على نحو مغاير، التعوّد على السماح للآخرين بروايته، إخضاع قصة حياة ما إلى نقد يمارسه التاريخ الموثّق، كلّ هذه ممارسات قادرة على أن تأخذ على عاتقها مفارقة الاستقلالية والهشاشة. ولنقل إذن من الآن إنّ الذات القادرة على تدبير حياتها بتوافق مع فكرة الاتساق السردي هي ذات مستقلة بنفسها.

لقد أثرنا منذ قليل أولى معاني فكرة الهوية في علاقتها بالزمن. غير أن الهوية السردية لا تمثل الكلّ، بالنسبة إلى إشكاليتنا تلك في الاستقلالية. وأودّ أن أدلي بكلمة فيما يخص المعنى الآخر المتعلق بالفرادة. وهو معنى سأصله بفكرة وجهة غير قابلة للاستبدال. ومن الأكيد أننا هنا أمام أكبر استتباع لفكرة الاستقلالية ويتلخص في التالي: تجرّأ على التفكير بنفسك. أنت ولا أحد مكانك. ولا تقوم المفارقة هنا على الطابع التاريخي وعلى امتحان الزمن، وإنما على المكافحة مع وجهات أخرى وعلى امتحان الغيرية.

و أريد أن أستسمحكم الدفاع عن المفارقة ضد خطاب يدافع عن الغيرية أصبح على حد من التفاهة تثبط فيه العزائم. وتسبب الغيرية مشكلا بالذات لأنها تحدث في علاقة انعكاسية للأنا بنفسه وهي علاقة لها شرعيتها لا الأخلاقية فقط وإنما النفسية كذلك على صعيد الترسيخ والهيكلة الشخصية. فيتعين أن تكون ثمّة أولا وأساسا ذات قادرة على أن تقول أنا حتى تمرّباختبار المكافحة مع الآخر. وأودّ في هذا المضمار أن أنطلق هذه المرة من مستوى أسفل من ذلك

المميز للكوجيطو الديكارتي أي من «نسيج الحياة اللغزي» الذي يتحدث عنه ديلتاي Dilthey والذي يجعل من حياة بشرية ما وحدة غير قابلة للاستبدال بأخرى. فمما هو أسفل من الوعي ومن التفكير يتعين الانطلاق لإعطاء فكرة عدم استعداد الأشخاص لأن يستبدلوا ببعضهم البعض كل المتانة التي تستحقها. وتقدم لنا عدم قابلية الذكرى للنقل من ذاكرة إلى أخرى أفضل تجسيد لتلك الفرادة. إنّ معيشي الحالي ليس فريدا من نوعه فحسب وإنما ذاكراتنا لا تقبل المقايضة بينها. فقد جعل لوك عن حق من الذاكرة مقياس الهوية. وعلى هذه الفرادة غير القابلة للنقلة المميزة للنفس ما قبل التفكريّة تقوم كل درجات الإحالة الذاتية، مستحقة بذلك اسم تفكير. فعلى هذا النحو نستطيع على سبيل تفكريّ مضاعفة الدليل على كلّ قدرات الفعل لدينا وأن نحدّد أنفسنا باعتبارنا من يستطيع. وسنسمي الصيغة الاتيقية لمطلب الفرادة هذا عزة النفس. وتتأتى كل أشكال الهشاشة التي تلحق بمطلب الفرادة من ذلك الاصطدام بين هذا المطلب والأشكال المتعددة التي تكتسيها الضغوط الاجتماعية. ويمكن في هذا السياق الحديث عن نزاع بين التفكّر والغيريّة. وتبدأ حقوق الغيريّة هي الأخرى من الأسفل جدا: فهي تصطحب اللغة التي وجّهت إلينا قبل حتى أن نتكلمها، هذه اللغة التي ترفع الرغبة الإنسانية إلى مرتبة الطلب. وهي التي تسمح لتلك الذاكرة ـ التي ذكّرنا الآن بعدم قابليتها للاستبدال والتبليغ ـ بالاعتماد على روايات يقوم بها الآخرون وبأن تستقي من مستودع الذكريات الذي تمثله الذاكرة الجماعية والتي جازف هابواكس Habwachs في كتابه الأخير بالقول إن الذاكرة الفردية لا تمثل إلا مظهرا ووجهة. ويمثل الانشطار داخل مفهوم

التعرّف اللحظة الحاسمة لهذا النزاع بين التفكّر و الغيريّة: فمن جهة نتعرّف على أنفسنا عندما نعيّن ذواتنا من حيث أننا الذين نتكلم، نفعل، نتذكر، نعزو لأنفسنا فعلا، الخ.، ولكن التعرّف على الذات هو أيضا التماهي مع أبطال وشخصيات اعتبارية وقدوات وسادة، وكذلك مع تعاليم ومعايير يمتد مجالها من العادات المأثورة إلى النماذج الطوباوية التي، إذ تصدر عن المخيال الاجتماعي/ وتعيد تشكيل خيالنا الخاص، أحيانا وفق مسالك البؤس الثقافي المطبق والعنف الرمزي الأعلى التي سبق أن وصفها بورديو Bourdieu. فبالاعتماد على وسائل شبيهة رأى فرويد الأنا الأعلى وهو يتشكّل من خلال تكافؤ عنصري القمع والهيكلة.

كان لا بدّ من الدفع إلى الحد الأقصى باحتجاجات الفرادة والعزلة والاستقلالية وعزة النفس التي يبديها الأنا ـ الذات أمام مطلب الغيرية وقد غلّبت إلى حدّ أصبحت فيه هيمنة لما هو أجنبي على ما هو خاص. ولقد سمّينا فعلا القطبين: جهد للتفكير بأنفسنا وهيمنة أو سيطرة الآخر. فهوية كل شخص و استقلاليته إذن تنبني بين هذين القطبين. وتتمثّل كامل مهمة التربية في حسن إدارة تسوية لا تنتهي بين مقتضى الفرادة وضغط اجتماعي متهيئ باستمرار لإعادة ترسيخ شروط ما أسمته فلسفة الأنوار حالة القصور.

هذان نوعا الانتقال الذي أقترح إقحامه بين الاعتبارات الأنثروبولوجية المندرجة تحت عنوان الإنسان القادر والمقاربة التي هي اتيقية–حقوقية بمعنى أدق لمشكل الاستقلالية. وسأضع هذه المقاربة في خدمة فكرة العزوية أي السلف القديم لمصطلحنا الحديث للمسؤولية.

نبدو للوهلة الأولى وكأننا قمنا بقفزة نوعية بالمرور من فكرة القدرة إلى فكرة العزوية. وبمجرد النطق بهذه العبارة القاسية يدرج الفعل دفعة واحدة تحت فكرة الإلزام سواء بجبر ضرر في القانون المدني، أو بتحمّل العقوبة في القانون الجنائي. وفكرة الإلزام كثيفة الحضور إلى حد يجعلنا نسلم بأن فاعلا ما لا يكون مسؤولا وقادرا على الإجابة عن مساءلة حول فعله إلا بقدر ما يكون قادرا على إدراج من هذا القبيل لفعله تحت الإلزام، وقد أخذ مرة بمعنى الإلزام بالاستجابة للقاعدة ومرة أخرى بمعنى الإلزام بتحمّل تبعات المخالفة والضرر والجناية.

ولا أودّ أن نستقلّ طريق الإلزام دون مرشد لنا. وأقترح لذلك أن نتفحص الإمكانات القائمة في مصطلح العزويّة والتي هي أكثر ثراء من مصطلح الإلزام. ونعثر في فكرة العزويّة أوّلا على فكرة المحاسبة– putare, computare أي العزوية بمعناها الأكثر عمومية وهي حقا أن نضع على حساب شخص ما فعلا مذموما، خطأ، وبالتالي فعلا يخالف إلزاما أو منعا مسبقا يواجهه. وليست فكرة الإلزام غائبة وإنما يكون التشديد على عملية وضع فعل ما على حساب شخص ما مثلما تدلّ على ذلك البنية النحوية للكلمة. فالكلمة اللاتينية imputabilitas تجد ترجمة لها في الألمانية في الكلمة Zurechnungsfahigkeit وحتى Schuldfahigkeit . ونرى بهذا انحدار فكرة العزوية عن فكرة المسؤولية : فأن يكون الشخص مسؤولا لا يعني ذلك في المقام الأول أن يجيب على ... وإن كان ذلك على السؤال: من قام بهذا؟ الذي يقتضي بدوره كجواب الاعتراف التالي: ego sum qui fecit ؛ أن أكون مسؤولا هو أن

أجيب عند المساءلة عن أفعالي أي أن أقبل إسنادها إلى حسابي. وهذه الجنيالوجيا هامة جدا لأنها تمكّن من جعل مصطلح المسؤولية في امتداد لمصطلح القدرة الذي كنا انطلقنا منه. فالعزوية هي قدرة المرء على أن يعدّ نفسه مسؤولا عن أفعاله من حيث هو صاحبها الحقيقي. فلم نبتعد إذن عن مصطلح القدرة. ويقرن التعبير فعلا بين فكرتين أوّليتين: إسناد فعل إلى فاعل والتوصيف الأخلاقي السلبي عامة لذلك الفعل. ولا يبتعد كانط في هذا المضمار كثيرا عن سابقيه من أصحاب النزعة الطبيعانية الحقوقية « jusnaturalistes » . ففي « **ميتافيزيقا الأخلاق** » يعرّف كانط (Zurechnung imputatio) بما هو «الحكم الذي من خلاله يعدّ شخصا ما علّة حرة لفعل (causa libera) والذي يصبح يسمى عند ذلك واقعة (factum) ويقع تحت طائلة القوانين». ويكون التسلسل الاصطلاحي واضحا: إسناد فعل إلى شخص ما من حيث هو صاحبه الحقيقي، وضع ذلك الفعل على حساب الفاعل ثم إخضاع الفعل إلى الاستحسان أو الاستهجان – وهو المعنى الأولي لفكرة الجزاء– حكم، إدانة، الخ. وبذلك لا تفتقد الفكرة ذات الطابع القانوني الصرف التي كنا انطلقنا منها– لزوم دفع المقابل وإنما تعود كما في آخر الطريق وفي مؤخر القائمة.

ويتعلق السؤال الذي يتبادر للذهن عند ذلك بالصلة التي تشد فكرة اعتبار امرءا ما القائم الحقيقي بالفعل وعملية إدراج ذلك الفعل تحت الإلزام. وهذا هو في الأساس كنه العملية التأليفية التي أجراها كانط على فكرة الاستقلالية الذاتية التي تجمع في اللاتينية بين عبارتي ذاتيauto بـ nomos قانون، ليصبح المعنى « كن فاعلا »

لـ «القانون الذي يُلزم». وقد اكتفى كانط باعتبار هذه الصلة من قبيل الحكم التأليفي القبلي مضيفا إلى ذلك أن الوعي الذي لدينا عن هذه الصلة هو « واقعة عقل» للتشديد على أنه معطى للتجربة الأخلاقية لا يحتمل الاختزال. وأعتقد أنه يمكننا المضي أبعد من ذلك في النظر في هذا الرباط بالاعتماد على ما توفّره فينومينولوجيا التجربة الأخلاقية التي سنطلب منها أن تدلّنا على الموضع الذي تتطابق فيه قوة هذا الرباط مع العطوبية، تلك العطوبية التي تفرض على فكرة الاستقلالية احتلال الموقعين المتعارضين في الظاهر أي موقع الضمنية وموقع الهدف المنشود وشرط الإمكان والمهمّة.

والتجربة الأساسية التي سأحتفظ بها من هذه الفينومينولوجيا يمكن أن توصف أيضا داخل مجال مصطلح القدرة. وسنركّز على التجربة المتعلقة بالقدرة على إخضاع فعلنا إلى مقتضيات نظام رمزي. وأرى في هذه القدرة الشرط الوجودي و الامبيري والتاريخي (أو كما نشاء القول) لربط ذات فاعلة بقاعدة فعل وهو ما تدلّ عليه كما رأينا فكرة الاستقلالية الذاتية. فلنلحّ دوريّا على البعد الرمزي للنظام وعلى البعد المعياري للنسق الرمزي. وقد اختير النعت رمزي لقابليته للجمع، تحت شعار مصطلح واحد، مختلف الصياغات التي يمكن من خلالها أن نعرض فكرة الإلزام: أمر من الأكيد أنه إيعاز، ولكن أيضا نصائح وآراء وعادات مشتركة وروايات مؤَسِّسة وسير مثالية لأبطال في الحياة الأخلاقية وتقريظ لمشاعر أخلاقية لا يكون الاحترام إلا أحدها إلى جانب الإعجاب والإجلال والإحساس بالإثم و الخزي والشفقة والإحسان والرأفة، الخ. وعلاوة على ذلك يذكرنا اللفظ رمزي من حيث الاشتقاق [الفرنسي] بأن أشكال

الإلزام تشتغل كعلامات اعتراف بين أفراد متّحد ما. وسنعود فيما بعد إلى المظهر المشترك للنظام الرمزي. وأودّ قبل ذلك الوقوف عند جهة النظام بعد أن شدّدنا على الجهة الرمزية.

وتتخفى وراء مصطلح نظام أكبر صعوبة للفلسفة الأخلاقية- الحقوقية وتتمثل في صفة النفوذ المقترنة بهذا النظام الرمزي وهي الصفة التي تجعل من هذا النظام نظاما. ويتضمن معنى النفوذ جملة من الخصائص : أوّلا السبق؛ فالنظام يسبق كل واحد منا على حدة. ثم بعد ذلك العلوية؛ فنحن نضعه أو لنقل نجده في مقام أعلى من مقامنا وعلى رأس الأشياء المفضلة لدينا ونكون هنا أمام شيء ذا قيمة أرقى من غيره يجعل الرغبة والمصلحة وباختصار كلّ ما هو تفضيل للذات لذاتها يتقهقر إلى مرتبة دنيا. والسمة الثالثة للنفوذ؛ أنه يبدو ذا طابع خارجي بمعنى أنه يقتضي دوما، وذلك يصحّ حتى في إطار تصور أفلاطوني للمعرفة كتذكّر، على الأقل وجود منبّه مثل سقراط يكون بمثابة سمك الرعّادة أو أستاذ عدالة له صرامة رسل بني إسرائيل ليَعزِ لنا بما نفعل وباختصار لا بدّ من حكيم يعلّم. ولقد كان هذا كما نذكر السؤال الكبير للمحاورات السقراطية الأولى و يتمثل في معرفة إن كان من الممكن تعليم الفضيلة. وفي هذا المضمار تكون العلاقة الأستاذ- الطالب هي العلاقة البرّانية الوحيدة التي لا تتضمن لا ميثاق إخضاع ولا ميثاق هيمنة.إنها الغيرية الأخلاقية الخالصة التي بفضلها تبلّغ وتنتقل هذه السمات الثلاث أساسا من خلال ذلك الطريق العابر للأجيال وبالتدرج كما يمكن أن نقول بمعنى عام. ويضفي هذا التوصيف الثلاثي طابع اللغز على الظاهرة الأخلاقية برمتها: إذ من أين يتأتى

النفوذ الذي هو و من البدء دوما هنا؟ فمثلما نعرف لقد رأى العديد من المفكرين المعاصرين ، المختصين في علم السياسة بالأساس أنّ العهد الديموقراطي يبدأ مع فقدان الضمانات المتعالية وإيكال عبء سدّ فراغ التأسيس إلى العقد والإجراء. غير أني ألاحظ أن أولئك الذين يوكلون للديموقراطية هذه المهمة الجبارة لا يستطيعون، عندما يقفون بدورهم على الصعيد الفينومينولوجي من تجنّب وضع أنفسهم على نحو ما بعد فعل التأسيس، والاعتراف بظاهرة النفوذ بعناصرها الثلاثة: السبق والعلوية والبرّانية وإن اقتضى ذلك إضافة الأمر التالي باتفاق مع ملاحظة هامة لغادمير Gadamer وهو أنه ما من علوية تفرض نفسها إن لم يكن معترفا بها. غير أنه ما يظل معترفا به هو تحديدا تلك العلوية. ولنضف: ما من قدم إلا ولا يزال يدوم إلى الآن، وما من برانية إلا و وقع التعويض عنها بحركة تبطّن. غير أن هذه التبادلية لا تلغي اللاتساوق العمودي الذي أحرج طابعه الملغز، كما نعرف، حنا آرندت على نحو كبير عند محاولتها تمييز النفوذ عن السلطة. فالسلطة تولد في الحاضر كما تقول آرندت بقدر إرادة العيش سويّا؛ ولأن النفوذ يأتي من بعيد أي من القدامى كما لو أن كلّ نفوذ يصدر عن نفوذ آخر متقدم عنه دون إمكان البدء بتاريخ محدد فهو يجعل هذه الإرادة « تربو ». وقد يتعيّن علينا الوقوف هنا على صعيد فينومينولوجيا أخلاقية: فبدل التعلّق بتأسيس مصطنع لا يمكن له إلا أن ينهار بفعل ما يسميه كارل أوتو آبل التناقض الأدائي (contradiction performative) ألا يكون من الأفضل أن نقبل كما فعل روولز في آخر أعماله بتعددية التأسيس بدل خلاء التأسيس. وهي تعددية صالحة على الأقل

للديموقراطيات التي يسميها روولز دستورية أو ليبرالية، ويمكن العيش في إطار هذه التعددية لوجود التوافق من خلال التقاطع بين تصورات أخلاقية منسجمة وكذلك بفعل ممارسة عاقلة لما أسماه روولز الخلافات المتعقّلة.

وتشقّ هذه الملاحظات الحرجة بعسر الطريق إلى تأمّل يخصّ هشاشة النظام الرمزي. وهي فعلا حالة يصح فيها قول ذلك : فنفوذ النظام الرمزي هو المجال ذاته لتمظهر أقوى رابطة تشدّ الأنا إلى المعيار وفي نفس الوقت إلى مبدإ هشاشته. فالعطوبية التي ترجّح بكل ثقلها الكفّة أمام حسّ المسؤولية يمكن فعلا أن تلخّص في تلك الصعوبة التي يجدها كل شخص في إدراج فعله وسلوكه ضمن نظام رمزي ما وفي الاستحالة التي يشعر بها الكثير من معاصرينا، وخصوصا من بين أولئك الذين يقصيهم النظام الاجتماعي والسياسي، على فهم معنى وضرورة هذا الإدراج. وإذا أمكن لنا أن نرى في ذلك الفعل قدرة نفترض أن الكائن البشري مزوّد بها من حيث هو تحديدا كائن بشري، فوفق معاني العجز نستطيع أن نتحدث الآن عن الهشاشة التي تقابلها. ولكن بقدر ما استطعنا وصف القدرة الإيجابية بما توفّره لنا من إمكانات فينومينولوجيا أخلاقية مستقلة نسبيا عن الاعتبارات الخاصة بسوسيولوجيا الفعل وتحديدا بسوسيولوجيا العلاقة بالإلزام في مجتمعاتنا المعاصرة بقدر ما يكون من المستحيل إثارة أشكال العجز التي يبتلى بها السلوك الأخلاقي لمعاصرينا، وخاصة أولئك الأكثر هشاشة من بينهم، دون أن تمنح وزنا أكبر لتاريخ العادات الخلقية من ذلك الذي تمنحه لبحث في ماهية العزويّة. فكل شيء يتمّ كما لو أن كفايات كلّ شخص كانت

أكثر من أدائه وهو أداء يمكن أن يعدّ من حيث التعريف في حالة عجز قياسا إلى الكفايات التي يتمتع بها.

ويمكن في هذا المضمار أن نتخذ مما سبق أن قلنا حول مختلف الأشكال التي تكتسيها الوظيفة الرمزية وحول استتباعات فكرة نظام رمزي ذاتها مرشدا لنا في منعرجات علم اجتماع الفعل. ويمكن لهذه الاعتبارات أن تكون سندا كبيرا لقضاة مدعوين لا فقط لتوصيف قانوني لمخالفات وإنما لإدماج مدى استعداد المتهم إلى تحديد موقعه داخل هذا النظام الرمزي في فعل الحكم ذاته ـ وذلك خلافا لزملائهم الأنغلو سكسونيين - ويتعيّن عند ذلك أن تؤخذ بعين الاعتبار النقائص على مستوى نمط صوغ الإلزام: استعداد أقل للانصياع للأمر، فقدان الروايات المؤسسة قدرتها على التأثير، قدرة أضعف لدى أبطال الحياة الأخلاقية على الغواية، تمييز أضعف للمشاعر الأخلاقية، فقدان فاعلية ما أسماه شارلز تايلور« التقديرات القوية»، الخ. وليست مهمتي هنا إجراء هذا التشخيص الذي ينتمي إلى مجال أكتفي هنا بمحاذاته عند تقدير حجم المصاعب الابستمولوجية لمثل ذلك العمل. وأسمح لنفسي مع ذلك بالتأكيد على أنه لا يمكن اعتبار الأزمة المعاصرة لفكرة النفوذ محورا لكلّ الاضطرابات التي عرفها مجال الأخلاقية الدارجة دون أن تتخذ سوسيولوجيا الأخلاق عندنا مرشدا لها السمات المميزة لظاهرة النفوذ والتي استطاعت فينومينولوجيا موقّقة أن تجمّعها. إن ما تعدّ السوسيولوجيا وحدها المؤهلة للقيام به، من خلال الاستمارة أو غيرها، هي دراسة باعتماد مقياس الوسط والعمر والجنس الخ...، لأنماط التقبّل والتوريث من جيل إلى جيل آخر والتبطّن للدليل (code)

المنضوي داخل منظومة رمزية وباختصار سوسيولوجيا ما كان السقراطيون يضعونه تحت عنوان تعليم الحكمة، هذا المبحث الذي تطرّقوا إليه بكل ذلك الحذر الذي نعرفه لما للموقف السفسطائي من سطوة في الموضوع. ومهما كان من أمر التحليلات المرهفة لأشكال العجز الأخلاقي التي يتعيّن على القاضي كما هو الحال بالنسبة للطبيب النفساني أن يأخذها في الاعتبار، لن نفاجأ إن رأينا كل الدراسات لحالات خاصة ولأوساط معينة تصبّ في نفس البؤرة : فقدان مراكز النفوذ لمصداقيتها. ولقد أثرنا في هذا السياق التأويلات المتضاربة للمختصين في علم السياسة ولرجال القانون فيما يخص المهمة الموكلة للديموقراطيات المعاصرة بفعل أزمة الشرعنة التي تعصف بالمجال السياسي والقانوني في نفس الوقت. غير أننا نتخطى مجال سوسيولوجيا الفعل وحتى مجال فينومينولوجيا التجربة الخلقية عندما نتخذ موقفا في شأن الحلول لهذه الأزمة ونتردد بين استبدال بطولي للقناعة بالمواضعة أو عمل دؤوب على إعادة بناء وفاق من قبيل آخر أقل وثوقية وأقل أحاديّة وبالتالي يعتمد التعدديةّ ويحرص على نسج الصلات بين المأثور والمبتكر. وإذا كان اتخاذ موقف يتعلّق بالمسائل التأسيسية أمرا يتجاوز نطاق فينومينولوجيا التجربة الخلقية التي ارتأيتها وبدأت في ممارستها، فهذه الأخيرة تستعيد حقوقها كلما كان رجل القانون والمختص في السياسة يتساءلان، بالاعتماد على نظام رمزي معطى، عن كيفية تضمين محتوى لعبارات مثل «نفوذ تأسيسي» و «مؤسسات تعرفيّة» و «وظائف جزائية ومعيدة الإدماج» (هذه هي عناوين فصول كتاب أنطوان غربون Antoine Garapon «**حارس الوعود**»).

عند ذلك تستطيع فينومينولوجيا أخلاقية من نفس صنف تلك التي استقينا آنفا منها التجربة الأصلية للدخول في نظام رمزي مساعدتنا في هذه اللحظة من إعادة التشكيل والتي تتلو تشخيص أشكال العجز المميزة للشعور الأخلاقي المعاصر.

ففعلا فلم نستنفد بعد كلّ الاستتباعات لفكرة نظام رمزي. فما أسميناه، لماما ودون تمحيص، دخولا في النظام الرمزي - أو إن أردنا مرورا من الكفاية إلى الأداء - يمكن أن ييسّر إنجازه من خلال ما تتوفّر عليه فكرة نظام رمزي من إمكانات لم نكشفها بعد تحت عنوان التشخيص و التي فضلنا إلى الآن الاحتفاظ بها إلى تحليل يندرج على نحو أيسر داخل مجال الأساليب العلاجية. وسأشدد على ثلاث سمات لمصطلح نظام رمزي تأتي بصفة التتمة وكذلك وسيلة لتدارك قسوة فكرة النفوذ الذي هو مجال القوة بامتياز ومجال هشاشة الإلزام الأخلاقي والقانوني.

لقد ذكّرنا، أعلاه، بأحد أصول كلمة رمز: الرمز من حيث أنّه علامة تعرّف. وفعلا فمن خصائص نظام رمزي ما أن يكون مشتركا. و نكون هنا أمام سمة تبعدنا عن الكانطية الأرثوذكسية بما أن هذه الأخيرة تقدم لنا صيغة للصلة بين الأنا و المعيار داخل فكرة الاستقلالية الذاتية وفق منطق توحيدي (monologique) محتفظا لنفسه بالحق في أن يضيف فيما بعد احترام الإنسانية إلى احترام القانون من خلال الأمر القطعي الثاني. وهناك نقطة يتفق حولها مفكّرون ذوو نزوع إلى الكوني مثل هابرماس وألكسي ومفكرون من المذهب المتحديّ أمثال ميخائيل والزر وشارلز تايلور قبل أن ينفصلا حول الحدود بين الكوني والتاريخي: وهو أن الرموز

الخاصة بنظام اتيقي وقانوني تتعلق بفهم مشترك. وبهذا المعنى يصبح للنفوذ المقترن بنظام رمزي على الفور بعدا يندرج ضمن منطق ثنائي (dialogique). ويمكن عند ذلك استعادة المفهوم الهيغلي للاعتراف للتعبير على هذا الطابع المشترك للتجربة الخلقية. فأن يكون الفرد قادرا على ولوج نظام رمزي هو أن يكون قادرا على ولوج نظام اعتراف وأن ينخرط ضمن إطار مشترك يوزّع ويجعل خصائص النفوذ المميزة لنظام رمزي ما موضوع قسمة.

ويأتي في المرتبة الثانية مفهوم الحيادية الذي بلوره منظّر متميّز من لسان إنجليزي هو توماس ناجل الذي يضعه في أعلى قمة الحياة الاتيقية ويعرّفه من خلال القدرة على اعتماد وجهتي نظر، وجهة نظر مصالحنا الخاصة ووجهة نظر أرقى تمكننا من تبني منظور الآخر عبر المخيلة والتأكيد في نفس الوقت أن كلّ حياة أخرى تضاهي قيمة تلك التي نعيشها. يقدّم لنا هذا المفهوم من هذه الجهة الرؤية المضادة للمنظورية (perspectivisme) التي أثرناها آنفا عند التطرق لفكرة فرادة شخصية ما. ولا ينفي ناجل هذه المنظورية بل على العكس يكافح بشدة من أجل الموضوع «وجهتيْ النظر» الذي يبدو عزيزا عليه. فككائنات بشرية نكون قادرين على أن نضع أنفسنا في موقعي «وجهتي النظر» في مجال حقل النزاعات التي تمنح الحياة الخلقية كل عمقها الدرامي. ويفترض كانط بمعنى ما هذه القدرة على الارتفاع إلى مستوى تلك الوجهة المحايدة ما دام يطلب من الفاعل الأخلاقي إخضاع القاعدة الذاتية لفعله إلى اختبار قاعدة الكونية. وهو يفترض لذلك، إن سُمح لي بالقول، استطاعة الواجب. ومهما كان من أمر عدم قابلية

مبدإ الحيادية للاختزال التي يضمرها توماس ناجل فإني أفضل عدّه كمتمم لمبدإ الفهم المشترك الذي أثرته اللحظة. وقد يمثّل مبدأ ناجل الوجه المنفرد للجهد الأخلاقي وللانتصار على الأحادية، ولكن هل يستطيع هذا الوجه البطولي أن يستغني عن الدعم الذي يمكن أن يجده كل فاعل أخلاقي في فعل تقاسم نفس قيم عالم رمزي مشترك؟

إن هذه التكاملية بين الفهم المشترك والقدرة على الحيادية هي التي أوحت لي بوضع فكرة المسافة العادلة بين وجهتي نظر متفردتين على واجهة فهم مشترك عند نقطة الالتقاء لهاتين الصيغتين العمليتين لولوج ذاك النظام الرمزي. وأني لمقتنع مثل ما هو الحال لدى أنطوان غربون أن فكرة المسافة العادلة تحتلّ موقعا إستراتيجيا في الجهاز المفهومي لفلسفة قانون مركزة على الوظيفة القضائية. فبالنسبة إليه كما بالنسبة إليّ، تتحكّم فكرة المسافة العادلة في موقع الطرف الثالث المنوطة بالقاضي الذي يحكم بين الأطراف المتنازعة في محاكمة كما تتحكم عملية وضع مسافة من حيث المكان والزمن بيننا وبين الوقائع في موضوع التقاضي، وذلك لغاية النأي بها عن الانفعالات القوية و المباشرة التي تحدثها رؤية ألم الآخرين، وعن الدعوة إلى الانتقام التي تلوّح بها الضحّية أو وسائل الإعلام التي يمكن أن تقوم بها نيابة عنها. إنّها مسافة عادلة أيضا بين الضحية والجانح تلك المسافة التي تقيمها الكلمة التي تنطق بالحق؛ وهي المسافة العادلة التي يتعيّن الحفاظ عليها داخل فضاء عمومي متصل لصالح الموقوف تجاه بقية المجتمع، ذلك المجتمع الذي يقصى منه. إن لفكرة المسافة العادلة مستوى عاليا

من الأهمية ناهيك أنها تقرّب الحقل القانوني من الحقل السياسي وتحديدا من إشكالية الديموقراطية. فحلم الديموقراطية المباشرة، الذي جعلته وسائل الإعلام يتفق وذوق العصر، لا يتضمن احتقارا أقل للوسائط المؤسساتية المميزة للديموقراطية التمثيلية من تلك المناداة الصاخبة بعدالة عجولة تصدر عن رأي عام يترعه الإعلام دموعا ودما. وبهذا المعنى يهم الظفر بتلك المسافة العادلة المتقاضي والمواطن في كلّ واحد منا.

ويمكن كخاتمة تكرار ما سبق أن قلنا في المقدمة وهو أن الاستقلالية والعطوبية تتقاطعان على سبيل المفارقة في نفس عالم الخطاب وهو عالم صاحب الحق. ولنضف الأمر التالي فقط: في انعدام حلّ نظري يظل طريق حلّ براغماتي يعتمد على ممارسة الوسائط مفتوحا أمامنا. وقد قدمنا لوحة أولى منه بمناسبة تلك الجدلية بين القدرة والعجز القاعديين ثم بمناسبة فخاخ الهوية السردية والنزاعات بين الفرادة و الاجتماعية وأخيرا وعلى نحو أطول بالتعرض للمساعدات التي نلقاها على درب الدخول في الأنظمة الرمزية التي تتشكل ضمنها سيادة القانون. وبين قطبي المفارقة - الاستقلالية من حيث هي شرط إمكان ومن حيث هي مهمّة للإنجاز توجد العديد من الوسائط العملية. ولقد ذكرنا البعض منها فيما يخص أشكال العجز التي تصيب قدرتنا على الفعل: فهي تتعلق بممارسة ما للتربية. وقد تعرضنا للبعض الآخر منها فيما يتعلق بتناقضات الهويّة السردية: وهي تندرج في سياق ربط صلة نقدية بين الذاكرة والتاريخ.



مفارقة النفوذ *

لقد تردّدت في عنونة مداخلتي « لغز أو مفارقة»، أو لنقل حتى « معضلة النفوذ»: لغز لأنه بعد التحليل يظل هناك شيء ما معتّما في فكرة النفوذ ـ مفارقة ، أو حتى معضلة، لأنه يظل هناك ضرب من المفارقة التي لم تحلّ لصيقة بالصعوبة أو لنقل باستحالة إسباغ مشروعية في آخر الأمر على النفوذ.

ووفق تقدير أولي، على الأقل، يكون المصطلح يسير التعريف: إذ يقول لنا المعجم روبار Robert إنه «حق المرء أن يسوس، استطاعة (معترف بها أو لا) على فرض الطاعة »: فالنفوذ هو إذن ضرب من الاستطاعة، استطاعة القيادة. وهكذا يكون قد حدد من الوهلة الأولى الوجه اللامتساوق والتراتبي لمصطلح يضع وجها لوجه من يسوسون ومن يطيعون. ولكن غريبة هي تلك الاستطاعة التي تقوم على حق، أي حق المرء أن يسوس، وهو في نفس الوقت حق يتضمن مطالبة بالشرعية. وليس السؤال بمربك لنا طالما تظل هناك استطاعة قائمة قد حازت من قبل على مشروعية. وهو نفس الأمر بالنسبة إلى كلّ أولئك الذين نقول عنهم إنهم يمارسون نفوذا. و أكثر ما يمكن أن

(*) نص قدّم في محاضرة ألقيت في ليون في نوفمبر 1996 ونشرت في كتاب «**أي مكان للأخلاق**»؟ نشر من قبل رابطة التعليم ومجلة الحياة وحلقات كوندرساي، باريس، 1996، Desclée de Brouwer ، ص 75–86.

نطلب منهم هو أن يكون لهم نفوذ أي أهلية للحصول على الطاعة. وسنتكلم عند ذلك عن موظفين لا يعوزهم النفوذ. ولكننا هنا قد احتمينا بالسيكولوجيا الفردية أو حتى الاجتماعية لتجنّب سؤال المشروعية المتخفي وراء سؤال القدرة. فالفرد الحائز على أكثر نفوذ يأخذ في التلعثم عندما نسأله من أين وممن حصل على هذا النفوذ. ويجيب عموما بالإشارة إلى نفوذ أعلى من نفوذه سواء كان فردا أو مؤسسة يحتل مكانة فوق مكانته، نسميه لهذا السبب نفوذا لنعني به مجمل أجهزة سلطة سبق قيامها: نفوذ تشريعي و نفوذ إداري و قضائي وعسكري الخ. وعند ذلك يعيّن مصطلح نفوذ مؤسسة قائمة، «إيجابية»، مجسّدة في أشكال من النفوذ أي أشخاص يمارسون السلطة باسم المؤسسة. ولذلك نسميهم عن حق أصحاب النفوذ المتشكّل. وإن كنا لا زلنا نتكلم عن نفوذ القانون للاستخفاف بتلك القوة الملزمة لفعل صادر عن نفوذ عمومي سنكون بذلك قد أتينا تقريبا على كل تعريفات النفوذ، أي بمعنى آخر كل المدلولات التي تشكّل سويّة التشارك المنسجم في معنى اللفظ. وإجمالا تكفي هذه التعريفات لموظّف يشمله على نحو عادي أحد أشكال النفوذ المؤسساتي وأشكال النفوذ المشخصن الذي يجسّد هذه الأخيرة. وصاحب هذا الضرب من النفوذ يستطيع هو الآخر أن يسوس لأنه يطيع ولأنّه يستوي على العرش وفوق رأسه النفوذ بمعناه الفج ، مثلما قدمناه على أنه في المقام الأوّل، «حق المرء أن يسوس، استطاعة (معترف بها أو لا) على فرض الطاعة». ويراود فكرنا ذلك السؤال الماكر و هو سؤال ليس بالضرورة سيئ النية: من أين يتأتى النفوذ في آخر التحليل؟

وفي واقع الأمر لقد مررنا خفية من الاسم autorité إلى الفعل، من النفوذ الموصوف، القائم و المؤسس بعد إلى فعل الإذن autoriser إنه لتحويل مهم، ذلك الذي يقود من خلال مرادف إلى المعنى الأساسي المتضمن في فعل خوّل accréditer الذي تضمّه كلّ معاجمنا إلى فعل أذن (autoriser). ففيم تمثل أهمية هذا التحويل؟ تتمثل في أنه يوجّه النظر إلى تلك النقطة العمياء من تعريف النفوذ التي لا تكمن في كلمات استطاعة، سياسة، طاعة، وإنما في كلمة الحق في... وأفضل من ذلك، لقد كان يختفي خلف القوسين المخادعين لمعجم روبار عند الحديث عن الاستطاعة المعترف بها أو لا على فرض الطاعة.

ويتعزز الزوج ساس-أطاع من حيث أنه يعيّن بنية معطاة للتفاعل بزوج ثان يمكّن من العبور من الواقعة إلى الحق. فلدينا، من جهة، الحق في... من ناحية من يسوس وهو حق يفوق ويتعدى مستوى القدرة على الظفر بالطاعة باعتبار أنه يضفي المشروعية التي بدونها تستحيل القدرة على فرض الطاعة إلى واقع فجّ للهيمنة. وماذا نجد من الجهة المقابلة؟ اعتراف المرؤوس بحق الرئيس في أن يسوس. ونقرأ مرة أخرى في معجم روبار: استطاعة معترف بها أو لا الخ. ومن خلال «أو لا» هذه يدبّ الشك إلى صميم التعريف ذاته. إن قطبية المشروعية والاعتراف هي ما سنقوم الآن بكتابته وفق لغة الديْن crédit الذي أوحى به منذ قليل تعريف الفعل أذن: (autoriser) «أسبغ نفوذا، خوّل». والمزدوج الذي سيشغل اهتمامنا من هنا فصاعدا سيكون التالي: خوّل – منح اعتمادا، حيث يقوم لفظ اعتماد بوظيفة المحور.

ففعلا هذا الزوج خوّل-منح اعتمادا هو الذي يلج بنا عمق اللغز. ودون الإحالة المزدوجة إلى المصداقية من جهة من يسوس والثقة من جهة من يطيع، نكون عاجزين على تمييز النفوذ، إمّا عن العنف أو حتى عن الإقناع، مثلما تشير إلى ذلك حنا آرندت في مستهل دراستها ذات العنوان الاستفهامي الذي سأعود إليه لاحقا «ما هو النفوذ ؟» «What is Authority?» . فالنفوذ من حيث هو قدرة على فرض الاحترام يتاخم العنف بما هو ضرب من الهيمنة ؛ ولكن ما يميزه عنها هو تحديدا المصداقية الموضوعة في صفة المشروعية التي على الأقل يزعمها النفوذ، وفي المقابل الائتمان والثقة المرتبطة بفعل الاعتراف أو عدمه بالحق الذي يمتلكه من هو أرقى رتبة مني ـ سواء كان مؤسسة أو فردا ـ على أن يفرض علي الطاعة ؛ و يكون الفارق أشد ضآلة عندما يتعلق الأمر بدور الإقناع لأنه يوجد إقناع في فعل تبليغ المصداقية إلى الآخر وبالتالي شيء من الخطابة. ولكن كما تلاحظ حنا آرندت «يفترض الإقناع المساواة ويشتغل عبر سياق من التعليل» في حين أن النفوذ يتضمن شيئا من قبيل التراتبية ومن اللاتساوق العمودي بين من يسوسون ومن يطيعون. والاعتراف بالرئاسة هو ما يلطّف الهيمنة بتمييزها عن العنف وعن الإقناع أيضا.

وقد أصبح نقاشنا الآن مؤطرا بذلك التدقيق الذي يقدّمه لنا الزوج مصداقية ـ ائتمان أو ثقة المحدد للاعتراف أو عدم الاعتراف بقدرة أصحاب النفوذ على فرض الطاعة على تابعيهم. ويمكن لنا أن نغوص إلى أن نبلغ النواة الصلبة ـ أو العمق المعتم ـ لسياق الشرعنة الذي يضفي من خلاله النفوذ المصداقية على القدرة بشرط ذلك الائتمان الذي يوضع أو لا يوضع على ذمته.

فلماذا تصبح إذن هذه العلاقة الائتمانية بين المصداقية و الثقة سؤالا مربكا ومحرجا؟ لأنه مهما كنا، تابعين أو متبوعين (أو كما يقال مزوّدين بنفوذ) فنحن لا ندرك على نحو جيّد ما الذي يخوّل للبعض امتلاك نفوذ. وقد يكون السؤال مطروحا دوما غير أنه ينتابنا اليوم الإحساس بأننا في خضم أزمة شرعنة أو لنقل فقدان النفوذ وأصحاب النفوذ، أشخاصا كانوا أو ومؤسسات، لمصداقيتهم وهي أزمة تبرز من خلال التردد في منح الثقة أي في الاعتراف بعلوية أي كان، فردا أو مؤسسة، حائزا على قدرة فعلية على فرض الطاعة. هذا الشعور قوي إلى حدّ جعل دراسة لحنا آرندت[1] تبدأ بهذا الاعتراف: « لتجنب كل سوء فهم، كان علينا من البداية توخي الحذر وعنونة الدراسة: «ماذا كان النفوذ (What was) وما الذي لم يعد عليه (and what is not)؟ » وتضيف: «لقد زال النفوذ من العالم الحديث.» فليكن، ولكن إن كان لا وجود للنفوذ إلا فيما مضى، فلا يمكن أن يعوّضه عند ذلك إلا مزيج من العنف والإقناع بنوع من التحيّل. ولكن هل الأمر كذلك؟ ألم يتغيّر بالأحرى النفوذ مع المحافظة على شيء مما كان عليه من قبل؟ إن هذه هي الأطروحة الثانية التي أريد أن أستكشفها وأن أعمل على إثباتها.

وحتى تكون لدينا فرص للتوفّق في ذلك علينا أن نتفق حول ما افتُقد. ولقد وجدت في كتاب جيرار لوكلارك[2] Gérard Leclerc «**تاريخ النفوذ**» مساعدة إن لم تكن في حلّ المشكل فقد كانت

---

(1) انظر Hanna Arendt, «What is Authority ? », Between Past and Future, Peguin Books/ Viking Press,1961(réed.1977).

(2) انظر Gérard Leclerc, Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui »,1986.

على الأقل في طرحه على نحو صائب. ويبدأ هو الآخر بالجملة التالية: «لم يعد النفوذ ما كان عليه؛ فقديما كان مبدأ شرعنة للخطب واليوم أصبح يدلّ على نمط من أنماط وجود السلط الشرعية» (ص7). وأحتفظ هنا بفرضية عمل توجد بمقتضاها بؤرتان لفعل الشرعنة، الأول ما يسميه الكاتب نفوذا بيانيا تلفظيا (énonciatif) والآخر نفوذا مؤسساتيا. (من هنا العنوان الفرعي: «تعيين الملفوظات الثقافية وجنيالوجيا الاعتقاد»). فمن جهة إذن النفوذ الرمزي سواء كان نفوذ المتلفظ أو «المتكلم» على إحداث الاعتقاد ، و حصول الإقناع أو كان نفوذ نص أو ملفوظ وقدرته على أن يكون مقنعا وأن يخلّف الاعتقاد ؛ ومن جهة أخرى القدرة المقترنة بمؤسسة ما أي « الاستطاعة المشروعة التي يمتلكها شخص أو مجموعة ما على فرض الاحترام على أولئك الذين يزعمون قيادتهم» . ونكون هنا حقا في إطار تعريفاتنا الأوليّة، إذ لم نقم إلا بتضعيف الحيز الأصلي لسياق الشرعنة ـ فمن جهة : الخطاب كمصدر لاستطاعة رمزية ومن جهة أخرى : المؤسسة كمصدر للمشروعية بالنسبة إلى أولائك الذين يمارسون في إطارها النفوذ. ولكن هل أن أطروحة جيرار لوكلارك قيّمة إلى حد يجعلنا نغيّر فيه مجال قولنا بالمرور من نفوذ ـ لنطلق العبارة ـ متأت من الكتاب المقدس إلى معنى للنفوذ لم يعد ـ كما يقول لنا الكاتب ـ من قبيل المفهوم الفلسفي وإنما غدا مفهوما سوسيولوجيا؟

وبالاستعانة بحنا آرندت التي ترى في النفوذ مفهوما سياسيا في الأصل ترجع مصدره بوضوح إلى روما ونعني بذلك روما القديمة والإمبراطورية ، أودّ أن أقترح عليكم اعتبار أن ما حصل لا يتمثل

في إحلال نفوذ كان برمته بيانيا محلّ نفوذ لم يعد إلا مؤسساتيا فقط وهو ما من شأنه أن يعرضنا إلى خطر الفقدان الكامل للمشروعية، وإنما تعويض تشكيلة تاريخية محددة للزوج البياني - المؤسساتي بتشكيلة أخرى من نفس الزوج. وأن تكون في النفوذ الذي أفل الغلبة للنفوذ البياني فذلك ما يظلّ صحيحا في أطروحة جيرار لوكلارك. ولكن ما أريد أن أقترحه هو التأكيد على أنه لم يوجد قط نفوذ بياني خالص دون نفوذ مؤسساتي وأنه ما من وجود اليوم لنفوذ مؤسساتي صرف دون إسهام ودون مرتكز رمزي من طبيعة بيانية ، هذا ما أريد أن أقترحه.

إن النموذج المثالي لنفوذ يغلب عليه المكوّن البياني الذي وجد في الماضي وزال اليوم هو ذلك الذي يخصّ العالم المسيحي الوسيط. والنموذج المثاليّ لذلك الذي زعم خلافته وتعويضه هو النموذج المميز للتنوير وتحديدا التنوير الفرنسي الذي يقف في الواقع على نفس الأرضية البيانية للنموذج المثاليّ للعالم المسيحي. غير أن الأزمة التي نعيشها نحن هي أكثر تعقيدا، وذلك لأن النموذج المثاليّ للتنوير ذاته قد فقد الكثير من مصداقيته مثلما يدل على ذلك الخطاب المعاصر لما بعد الحداثة، إلى حد أصبحت فيه الأزمة مزدوجة (أو إن شئتم ذات طابقين): فنحن نعيش مرة أخرى على نحو ما أزمة فقدان النموذج المثاليّ للعالم المسيحي القروطسي لمصداقيته من خلال الأزمة الناجمة عن فقدان الطرف الذي سبب تلاشي مصداقية النموذج المثاليّ للعالم المسيحي للمشروعية. وقبل أن أخوض في هذا التاريخ المعقّد أستسمحكم التشديد على نقطة: لا أماثل بين العالم المسيحي من

حيث هو تشكيلة تاريخية محددة زمنيا وبين المسيحية باعتبار أن هذه الأخيرة لم تنفد بعد ولم تستنفد كل مصداقيتها الدينية بالخصوص في إنتاج تشكيلة تاريخية معيّنة نسميها العالم المسيحي؛ وأسمح لنفسي بالقول إن النموذج المثاليّ للمسيحية ذاتها كان في الحلم أكثر ثراء مما أنجز فعلا. ولذلك أتحدث تحديدا عن نموذج مثاليّ. ويتعيّن أن نقول في شأنه أيضا إنه قد انقضى وإنه لم يكن تاريخيا البتة في ذلك المستوى الذي يليق بمرتبته. وعلاوة على ذلك، إذا أخذنا النموذج المثاليّ للعالم المسيحي قُبيل سقوطه أي قُبيل ظهور المدوّنة الأخرى للنفوذ البياني الذي شكلته موسوعة ديدرو ودالمبير، فيجب أن نقر أن النموذج في تلك الفترة كان سقيما ومحكوما عليه بموت معلن بسبب تكلسه.

وأن يكون النفوذ المقترن بالنموذج المثاليّ الخاص بالعالم المسيحي في غالبيته نفوذا بيانيا فذلك ما يبدو واضحا باعتبار النفوذ الذي يعزى ويعترف به للأناجيل وللمأثور القائم هو نفسه عليها. غير أنه تجدر الإشارة إلى بعض السمات التي تجعل هذا النموذج عطوبا أمام تلك الضربات التي كالها له الفلاسفة. وباختصار وفي كلمة واحدة يُجرى النموذج كنموذج سبقت إقامته وكنموذج نسي قصة تأسيسه. ولذلك فإنّ إعلان قداسة الأناجيل حدث قد حصل فعلا وهو يعدّ منذ ذلك التاريخ مكسبا تترتب عليه قطيعة صريحة بين النصوص المقدسة المصحوبة بتعاليق مسموح بها، وباقي الكتابات الدنيويّة. أما نفوذ الأناجيل فهو نفوذ يماثل دوما بإلهام الروح القدس وبالله ذاته معتبرا كمؤلف

للأناجيل. وكل الملفوظات الجديدة تقسم منذ البداية إلى أرثوذكسية وهرطقية وتكون علاوة على ذلك قائمة في النصوص الكلاسيكية المتأتية من العصر الوثني القديم قد سبق ضبطها وربطها بعلاقة تبعية تجاه النصوص المقدسة. إنها التي يأذن لها بممارسة النفوذ (auctoritates).

والحال أن نفوذ الأناجيل وما يتبعها يتداخل مع النفوذ المؤسساتي للكنيسة التي هي بدورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر نفوذ معترف به وفي مأمن من كلّ معارضة مشروعة. وتراقب السلطة العقائدية الكنسيّة تطور المأثور الذي ينضاف نفوذه إلى نفوذ الأناجيل ويراقب أيضا الملفوظات الجديدة لتقدير درجة أرثوذكسيته. ومن خلال شبكة المؤسسات الجامعية والقساوسة تراقب الكنيسة الإنتاج الفكري بإقامة علم اللاهوت كخطاب مهيمن يمثّل خطاب المعلّمين الأوائل مثل أرسطو والآخرين خطابا مسموحا به من قبل النفوذ الكنسي.

ولقد شددت إلى حد المبالغة على خاصّية التأسيس السابق التي تجعل من فكرة المأثور موضع هجوم من قبل فلاسفة التنوير. غير أنه يمكننا دون إجحاف تقديم النفوذ البياني والنفوذ المؤسساتي اللذين يشكلان معا نموذجا مثاليّا يحن كثيرا إلى العالم المسيحي كنموذج متكلس قلت عنه آنفا إنه قد نسي أو كأنه قد محا قصة تكوينه الأصلي وكبت كذلك إمكاناته الأصلية في الإبداع القادرة على البروز من جديد من وراء مناقشة سؤال النموذج المثاليّ المناقض للتنوير؛ وفي الواقع ستطلق فعلا البعض من هذه الإمكانات من خلال نقد التنوير سواء تعلّق الأمر بمخزون

من المعنى مرتبط بتشكّل العهد الجديد ومولد الكنيسة الأولى أو الثروات المرتبطة بتعددية مكبوتة أو حتى الرهينة بانحرافات من أشكال متعددة حدثت سواء على ذلك الصعيد الذي أسميناه بيانيا أو على الصعيد المؤسساتي. ولكن ما أودّ أن أشدّد عليه الآن ليس هذا الجانب من الأشياء وإنما بالأحرى الجانب التالي : ذلك أني أريد أن أدخل تصحيحا هاما على اللوحة السابقة حيث بدا النفوذ البياني والنفوذ المؤسساتي وكأنهما يصدران عن أصل واحد. وذلك صحيح بمعنى ما، باعتبار أن المؤسسة الكنسية كانت أعلنت و تعلن نفسها إلى اليوم متأسسة في الأناجيل ذاتها. ويمكن مع ذلك أن نتساءل إن لم يستفد النفوذ المؤسساتي للكنيسة كما حدّده التاريخ فعلا من أصل متميّز عن النفوذ المتأتي من الكتاب المقدس.

ولا بد من التأكيد بدءا على العلاقة الدائرية التي قامت بين المؤسسة الكنسيّة والنص المقدس ما دامت المؤسسة التي أنشئت لتصبح الكنيسة هي التي حددت مجموعة الشرائع المقدسة وواصلت التقرير على نحو تحكميّ ما يتعيّن عدّه لاحقا موافقا للسنّة أو هرطقيا، إلى حد وجد فيه النفوذ المؤسساتي نفسه يدير ويبسط سيادته على المأثور، مركز السلطة الرمزية. ولكن هناك ما هو أخطر وهنا أريد أن أستحضر مقال حنا آرندت «ما هو النفوذ؟». يمكن أن نتساءل معها إن لم يكن النفوذ الكنسي هو الآخر الوريث و المستفيد من أصل يعدّ سياسيا حقا للنفوذ أي نفوذ المتجبر imperium الروماني. هذا السؤال ذو أهمية بالغة لأنه إذا كان الأمر قد جرى فعلا كذلك وإذا كان صحيحا أن الكنيسة

التي تسمى عن حق رومانية قائمة، في صورة ما، على نموذج سياسي للنفوذ فيمكن عند ذلك أن نتساءل إن لم يكن انهيار نفوذ الكتب المقدسة وبمعنى آخر انهيار مصداقية النصوص والمؤلفين القديسين لم يترك شاغرا موقع ذلك النفوذ المتأتي من المتجبر الروماني عندما تحرّر من الرابطة التي تشده إلى السلطة الدينية للكنيسة، وإن لم يكن هذا القسط من النفوذ قد صار جاهزا بعد لاستخدامات دائمة لا نزال نخضع إلى اليوم لها في نهاية العصر اللاهوتي السياسي. إن هذا ما أود أن أقترحه في نهاية مداخلتي.

وأن يكون للنفوذ السياسي جذر مختلف، فذلك ما يشهد به تاريخ السيادة. ومطلب المدينة للنفوذ هو في صميم الفلسفة السياسية للإغريق سواء لدى أرسطو أو أفلاطون. فلا بدّ لحكم البشر من عنصر استقرار وديمومة قادر على تجاوز الوجود الانتقالي للبشر من حيث هم أفراد وعلى تأطير تعاقب الأجيال. يجب أن تكون المدينة (politeia) مصدرا للاستقرار ولأمن الأشخاص والممتلكات وقدرة على جعل القوانين نافذة. والحال أن ذلك لا يحدث دون مفارقات بالنسبة إلى الفكر الإغريقي غير الروماني. وتتمثل المفارقة في مشروع إقامة تراتب بين أناس أحرار. وتدفع هذه المفارقة إلى حدها الأقصى في كلّ الفلسفة السياسية الإغريقية. ولهذا لا ما يسمى نفوذا ولا اللفظ الدال عليه كانا إغريقيين وإنما هما رومانيان. وليس للإغريق إلا مجازات لا تصلح كلها لقول تلك المفارقة لمراتبية بين أناس متساوين: القائد و مالك العبيد والطبيب ورب البيت والخطيب والفاخوري والسفسطائي الخ. فأرسطو يعلن في كتاب «السياسة» «أن كل جسد سياسي يتركّب من أولئك الذين

يحكمون والذين يُحكمون» ولكنه لا يعرف كيف يوفق بين هذه الفكرة المقبولة مع إقرار من قبيل آخر وهو أن «المدينة متّحد لأسوياء من أجل حياة هي بالقوة الأفضل». ويمكن للأنظمة السياسية أن تختلف وفق ما يكون الحكم في يد شخص واحد أو عدة أشخاص أوالجمهور. غير أن مصدر القدرة على السياسة تظل لغز « الحياة السياسية» bios politicos. وكما تلاحظ حنا آرندت، « لقد اصطدمت المحاولات الجبارة للفلسفة الإغريقية للعثور على مفهوم للنفوذ باستطاعته منع تدهور المدينة polis وحماية حياة الفيلسوف بالأمر التالي :أنه لم يكن هناك في مجال الحياة السياسية إدراك للنفوذ قائم على تجربة سياسية آنية» (Between Past and Future ص.109). هذا الإدراك و«هذه التجربة السياسية الآنية » لم يعشها إلا الرومان وحدهم في شكل الصيغة المقدسة للتأسيس، تأسيس المدينة Urbs وتأسيس روما : ab urbe condita. وعلى هذا النحو أمكن وجود العديد من المدن الإغريقية وحتى شتات من المدن ولكن لم توجد إلا روما واحدة احتفى كل من فيرجيليوس Virgile وتيت ليف Tite-live بقداستها المميزة والفريدة. غير أن الصلة بين التأسيس وماضيه يدعى تحديدا لدى هؤلاء الكتاب اللاتينيين religio. وتستشهد حنا آرندت هنا بـ «الحوليات» 4 الكتاب 43 الفصل 13 :

«عندما أنقل في كتاباتي الأحداث القديمة (vetustas res) لا أدري بأي صلة (quo pacto) يصبح فكري قديما (antiquus fit animus) ويستبد به ضرب من الانتباه المجلّ (et quaedam religio tenet).

وتلاحظون أن عمق اللغز متناسب مع كثافة هذه التجربة التي يمكن أن نسميها تجربة طاقة التأسيس والتي لا تستند بصورة ما إلا إلى نفسها وإلى عراقتها الخاصة. ومأثور النفوذ مماثل لنفوذ المأثور بمعنى السريان انطلاقا من مصدر التأسيس ذاته ومن الحدث المؤسس. وستدان لاحقا هذه الشرعنة على أنها أسطورية. إن ذلك متأكد. ولكن السؤال تحديدا يكمن في معرفة إن كان كل نفوذ لا يصدر عن أسطورة مؤسسة، من أسطورة حدث مؤسس مقترن بأسطورة شخصيات مؤسسة مثل موسى وليكورك Lycurgue وسولون Solon. وتتشكل عندئذ مفارقة النفوذ من حيث هي جامعة لصفات الأسبقية والبرانية والعلوية. ويحمل اللفظ اللاتيني (auctoritas) نفسه - وليس له مقابل في اليونانية - في معناه الاشتقاقي شيئا من بهرج التأسيس، إذ يدلّ فعل (augere) على النماء. ولهذا يتحدث تيت ليف عن (conditores) وعن المؤسسين باعتبارهم المنمّون (auctores). ويمكن إدراك النماء هذا من خلال الصيغة الشهيرة التي يذكرها شيشرون في كتاب De Legibus 3,12-38 في حين أن السلطة (potestas) كامنة في الشعب (in populo) يكمن النفوذ في مجلس الشيوخ (in senatus))». وقد كان القدامى يعيّنون من خلال التعبير مجلس الشيوخ ناقلي طاقة التأسيس. ويهب (auctoritas majorum)، نفوذ القدامى إلى الوضع الحاضر للأناس العاديين كل ثقله، (gravitas).

ولقد أوضحنا بما فيه الكفاية ما يفيد بأنه لم يكن للنفوذ في الماضي بؤرة واحدة تتمثل في النصوص المقدسة التي تقوم عليها ديانة وحي، ولا حتى المؤسسة الكنسية من حيث أنها تعلن نفسها

قائمة على الأناجيل، وإنما بؤرة سياسية متميزة أي بالنسبة إلينا كغربيين مصدر روماني هو ديني أيضا، ولكن من حيث العلاقة الائتمانية المحايثة للمأثور الذي ينقل طاقة التأسيس. ومن هنا تأتي الفرضية التي مفادها أن الكنيسة الكاثوليكية كانت هي ذاتها رومانية، ليس فقط بسبب بطرس بل لأن بطرس اقتيد إلى روما مقر الإمبراطورية والمصدر السياسي للنفوذ المؤسساتي. ويتحدّد عند ذلك معنى فترة العالم المسيحي التاريخي كانصهار لـ (auctoritas) التأسيس الروماني بنفوذ الكنيسة المنشأة و الذي يعدّ نفوذا مؤسسا في الأناجيل. فبفعل هذا الاقتران تمكنت الكنيسة الرومانية طيلة تاريخها من احتواء النزعات المعادية للسياسة والمؤسسات الكامنة في العقيدة المسيحية البدائية. وأكثر من ذلك، عندما سقطت الإمبراطورية الرومانية تحت ضربات البرابرة استطاعت الكنيسة الرومانية إنقاذ إرث الإمبراطورية وحتى المحافظة عليه، دون إدراك منها لذلك، لاستخدامه في مغامرات أخرى غير المغامرة الكنسية، يكون مجالها أبعد مدى من عصر الأنوار ويشمل زمن الانهيار الذي نلاحظه اليوم لذلك العدو العنيد للنموذج المثاليّ للعالم المسيحي. ولذلك فإن تصوّر أصل مزدوج للنموذج المثاليّ للعالم المسيحي لا يضيء فقط مصير هذا العالم ولكن أيضا مصير خصمه الشرس، أعني التنوير، والتنوير الفرنسي على وجه التحديد، الذي وقع تقديمه في «**الموسوعة**» وكأنه توراة مضادة.

ولنتحدث الآن عن النموذج المثاليّ للتنوير. لا بدّ من القول بادئ ذي بدء أن فلاسفة «**الموسوعة**» قد اشتركوا في وهم المدافعين عن الأرثوذكسية الكاثوليكية الرومانية وقد شارفت

السقوط وهو أن النفوذ الذي يتعين مجابهته هو في الواقع نفوذ خطاب وإنه يتعيّن منازلته بصفة رئيسية على هذه الأرضية الرمزية. وقد كان على الثورة الفرنسية الهجوم على ذلك النفوذ المؤسساتي للنظام القديم على الصعيد السياسي بالمعنى الحقيقي للفظ. وعند ذلك لن يكون الأمر عرضيا ولا غريبا أن تبرز نماذج رومانية في اللحظة التي وجدت سلطة الشعب نفسها مهددة، فطفحت عند ذلك تبحث لنفسها عما من شأنه أن ينمّيها، (auctoritas) .

وما قد يبرر فرضية جذر مزدوج للنفوذ المؤسساتي هو أن ثنائية السلطة الملكية والسلطة الكنسية ظلت قائمة رغم حلم القرون الوسطى بتوحيد النفوذ. وفي أفضل الأحوال كانت هاتان السلطتان و الشكلان من النفوذ اللذان يوافقانهما يؤازران على نحو متبادل بعضهما بعضا. فالأولى كنسية و تقدم للأخرى مباركتها، والثانية سياسية و تقدم بالمقابل للأولى مصادقة السلطة المدنية. مباركة ومصادقة هذا الزوج استطاع أن يحقق على أحسن وجه السيرالعملي للاهوتي-سياسي منقسم على نفسه.

ولكن لنقف برهة عند النموذج المثاليّ المميز للتنوير عند تلك النقطة بالتحديد من مبدإ النفوذ. لا يجب أن نعطي الانطباع أنه لم يقع شيء بين الأرثوذكسية ممثلة في بوسيي Bossuet وتخريب تلك الأرثوذكسية جراء نشر «**موسوعة**» ديدرو ودالمبير. ففي كتابته لتاريخ النفوذ خص جيرار لوكلارك أزمة النفوذ بفصلين طويلين ضمن حدود مقاربته المنصبة على النفوذ الرمزي والخطابي وذلك المتعلق بالنصوص المقدسة وباختصار البياني. ونجد ضمنها تاريخ «القدامى وقد عثر عليه وافتقد من جديد»

(ص139) : ايرزم Erasme ومونتانيMontaigne الإصلاح وديكارت والديكارتيون وباسكال Pascal وبور- رويال Port-Royal وسبينوزا وقضية جونسنيوس Jansénius حول الأغستينوس Augustinus وخصومة القدامى والمحدثين، كل هذا يجري بشكل جيد ضمن دائرة التبيين (énonciation) و الكتابة والطباعة و القراءة، وفي منأى عن مركزي النفوذ المشار إليهما آنفا، المباركة الكنسية والمصادقة السياسية. وبهذا المعنى بدت الواجهة سليمة لمدة طويلة. فلقد استطاع النموذج المثاليّ للعالم المسيحي أن يظل شامخا في أعين المدافعين عن الأرثوذكسية المهيمنة وهي في موقع دفاعي.

ولذلك لن يكون من عدم اللياقة المقابلة لفظا بلفظ النموذج المثاليّ للأنوار- على الأقل الأنوار الفرنسية - والنموذج المثاليّ للعالم المسيحي في منتهى القرن الثامن عشر . وتجدر الملاحظة أن الموسوعة لا تتجاهل التمييز بين الضربين من النفوذ: النفوذ السياسي من جهة، ونفوذ « الخطاب والكتابات »، من جهة أخرى. ويلاحظ جيرار لوكلارك، الذي يشير إلى هذا الأمر، أن المقال حول النفوذ السياسي من إمضاء ديدرو يتمثل في عرض للنظرية السياسية في الحق الطبيعي (ص.219). غير أنه يضيف بعد ذلك مباشرة «أنه لا يعنينا مباشرة» (نفس المرجع). وله جزئيا الحق في إجراء مثل هذا الفصل باعتبار أن بالنسبة إلى «**موسوعة**» المجال الذي تدور فيه أهم الأحداث هو مجال نفوذ « الخطب والكتابات». وفعلا فعلى هذا الصعيد تبرز صورة جديدة للنفوذ البياني لا تستند إلى التعالي المطلق لنص مقدس قياسا إلى الملفوظات الأخرى وقياسا إلى الرأي العام، وإنما يتلخص في المصداقية التي يتحلّى بها

كاتبه. و أعرضَ هنا من مقال « النفوذ» من «**الموسوعة**» تلك الأسطر التي احتفظ بها جيرار لوكلارك:

«أعني بعبارة نفوذ في الخطاب الحق الذي يكون لنا في أن نصدّق فيما نقول: ولذلك بقدر ما يكون لنا من الحق في أن يصدّق كلامنا بقدر ما يكون لنا من النفوذ. ويقوم هذا الحق على درجة العلم و حسن النيّة التي نلمسها لدى الشخص المتكلّم. ويمنعنا العلم من مغالطة أنفسنا ويزيح الخطأ الذي يمكن أن ينجم عن الجهل. ويمنع حسن النية من مغالطة الآخرين ويتصدى للكذب الذي يسعى المكر إلى جعلنا نصدّقه. إذن فالأنوار والصدق هما المقياس الحقيقي لنفوذ الخطاب. وهاتان الصفتان ضروريتان بالأساس. فأكثر البشر علما و استنارة لا يستحق أن يصدّق كلما كان ماكرا؛ ولا الإنسان الأكثر تقوى و قداسة كلّما تكلّم فيما لا يعلمه...»(ص.215).

وعلى نحو أكثر جذرية يبرز تعارض قطبي حيث يضاد العقل - حق العقل - النفوذ باعتبار أن معنى النفوذ قد استحوذ عليه النفوذ الكنسي وماثل بينه وبين المأثور. ويمكن بهذا أن نقابل حداً بحدّ مكوّنات كل نموذج مثاليّ بالآخر. فمقابل التراتبية القروسطية للعلوم التي يغلب عليها علم اللاهوت، نجد تشتت حروف المعاجم وقد وضعت على النحو المختلط للأبجدية، والفصول اللاهوتية بالمعنى الدقيق هي أرثوذكسية بحذر ولكنها معدّلة بلعبة الإحالات بـ «تناص المفردات والأقوال والمعارف» (ج. لوكلارك ص.217). ويقرّ ديدرو نفسه في مقال الموسوعة بما تتضمنه لعبة الإحالة هذه من لطف خبيث!

«وعندما يقتضي الأمر ذلك سيحدثون أثرا معاكسا تماما؛ سيعارضون المصطلحات فيما بينها؛ ويقابلون المبادئ فيما بينها؛ سيهاجمون ويهزون ويقلبون سرا بعض الآراء السخيفة التي لا نتجرأ على انتقادها والقدح فيها علنا...» (ج. لوكلارك ص.218)

فكما نرى تستطيع السلطة أن تغيّر المكان وعليها أن تفعل ذلك، غير أنها تظل منيعة كعلاقة ائتمانية. ولا يفتأ التعريف الأوّلي الذي قدمناه للزوج مصداقية - ائتمان يعود إلى السطح. وهو ما سيكون علينا تذكره في الخاتمة.

وبعد كل هذا، كان على الحوار حول النفوذ السياسي أن يدور في مجال آخر هو مجال الرقابة وحرية التفكير و التعبير والنشر. إنها أوروبا الأنوار بأسرها التي انخرطت في هذه المعركة من أجل ما أسماه كانط Oeffentlichkeit الدعاية، النموذج المضاد «للمسكونية» الكنسيّة. هذا المجال الآخر هو مجال النفوذ المؤسساتي بحق، نفوذ الدولة.

فكيف تناولت فعلا الثورة الفرنسية مسألة النفوذ وأي إرث تركته لنا في هذا الشأن؟ لا بد أن نقر أن هذه الرسالة ظلت مبهمة. فمن جهة لدينا إرادة جامحة في عدم الاعتراف إلا بمصدر واحد للسلطة، سلطة الشعب، الشعب بما هو وحدة إرادة صماء، إرادة شعب ذي سيادة. وقد كان للثورة الفرنسية المفكرون الذين تمعنوا في ذلك. إنّ بيار نورا Pierre Nora على صواب عندما يبدأ مجلّداته الضخمة حول «**أمكنة الذاكرة**» Lieux de mémoire بقول جنوني حول جعل الرزنامة تبدأ من السنة صفر. نفسخ كل شيء ونبدأ انطلاقا من لاشيء. ووفق تعبير حنا آرندت إنها سلطة الشعب دون

نفوذ القدامى. أو، إن شئتم، إنه النفوذ النابع من السلطة التي تتماهى بدورها مع الإرادة العامة. وبلغة فلسفية إنه النظير السياسي للاستقلالية على الصعيد الخلقي. إنها الحرية التي تعطي لنفسها قانونها الخاص. ومن هنا يتأتى الاعتماد على النموذج التعاقدي الذي تتمثّل وظيفته فعلا في امتصاص النفوذ داخل السلطة. ويمكن أن نتحدث في هذا المضمار عن إذن ذاتي المرجع باعتبار أن الشعب يأذن لنفسه بنفسه. ولكن هل يصلح التوازي مع الاستقلالية الأخلاقية؟ أليست هذه الأخيرة مشوبة بالغموض مثلما تشهد على ذلك إحراجات كانط الذي اضطر إلى اعتبار أساس الحكم التأليفي القبلي الذي تمنح بمقتضاه حرية ما لنفسها القانون و يصدر قانون عن حرية ما «واقعة عقل» (factum rationis) ؟

فما عسى أن يكون النظير السياسي لواقعة العقل؟ بهذه الصعوبة تصطدم كل النظرية التعاقدية حول أصل السلطة السياسية وسيادتها.

ومن الوجهة التاريخية، بدت شروط ممارسة التأسيس الذاتي للسيادة مجحفة: وكان لا بد من التمييز مثل ما قام بذلك روسو في «**العقد الاجتماعي**» بين الإرادة العامة الواحدة والتي لا تجزّأ وبين مجموع الإرادات الفردية. وكان لا بدّ علاوة على ذلك من اعتبار هذه الإرادة العامة لا مستنيرة فقط بل معصومة أيضا من الخطإ والضلال (ولذلك غاب الاستئناف على قرارات محاكم الجنايات لدينا لمدة غير بعيدة حيث كانت تؤخذ القرارات باسم الشعب المعصوم من الخطإ). ولكن الأهم في ذلك هو أن الثورة لم تتوصل إلى تقديم نظير تاريخي للعقد الاجتماعي اللاتاريخي في شكل دستور قادر على منح

السلطة الثورية استقرارا واستمرارية. وهو ما أدانه هيغل على صفحات «**فينومينولوجيا الروح**» حيث ينتقد الترور Terreur بما هو حرية دون قانون. والحال أن روسو قد كان تفطّن هو نفسه إلى صعوبة إدراج العقد الاجتماعي ضمن زمن تاريخي عندما لجأ إلى صورة المشرّع المؤسس. فشرعنة مبدإ أمر، وإدراج تلك المشروعية ضمن الوقائع أمر مغاير، كما نعلم ذلك منذ ماكيفالي المنشغل لا بمسألة الشرعنة وإنما بمسألة التأسيس وعلى نحو أدق بالمؤسس الذي هو محور تداولية النفوذ تلك. وهنا تبرز من جديد مسألة نفوذ القدامى. فليس إذن من باب الصدفة أن تعود بقوة إبان الثورة الفرنسية صور روما الجمهورية وروما الإمبراطورية وقد رفعت إلى مرتبة المثال والأنموذج. فكلّ تاريخ النفوذ يجري وكأنه منبع متميز وتراكمي من شأنه أن يمنح السلطة الراهنة الآنية والهشة والزائلة هالة من التقديس لا يمكن للجدة أن تمنحها إياها، في حين أن التاريخ المنتهي و المهترىء للنفوذ يبدو وكأنه الوحيد القادر على ذلك. ويجازف مؤلف معاصر قوقليالمو فارّارو[3] Guglielmo Ferrero الذي يطيب لعمّانويل لوروا لديري[4] Emmanuel Le Roy Ladurie الاستشهاد به في مقال في مجلة Commentaire بتقديم أطروحة مفادها أن القدم عنوان النفوذ. وفعلا فإن ثورة ما حافظت على وجودها إزاء محاولات الإطاحة بها، وثورة استقرت في الحكم هي ثورة تخلف نفسها بنفسها لأنها استطاعت أن تحوّل قدمها إلى حجة نفوذ. أما فيما يخصني فإني أميل إلى الاعتقاد

---

(3) انظر Sur l'histoire de l'Etat moderne : de l'Ancien Régime à la démocratie. Libres réflexions inspirées de la pensée de Guglielmo Ferrero ", Commentaire,n75, automne 1996,p.619-629.

(4) انظر Guglielmo Ferrero, Pouvoir, les génies invisibles de la cité, Paris, Le livre de poche, 1988.

بأن ما من سلطة تضمن لنفسها الاستقرار والاستمرارية إن لم تنجح في ضمّ التاريخ السابق للنفوذ إلى رصيدها.

هل يمكن لنا أن نتوقف عند هذا الحدّ؟ هل يمكن أن نترك أساطير التأسيس التي أصبحت أساطير قدم تعوّض الحاجة المعقولة للشرعنة؟ هل يمكن أن ننقاد إلى حذف من التعريف عنصر الاعتراف الذي بمقتضاه يوازن جدليا فعل منح الثقة مصداقية سلطة النفوذ؟ والحال أن هذه الصلة ذات الطبيعة الائتمانية هي التي تحدث أكبر اختلاف بين النفوذ والعنف في صميم علاقة الهيمنة التراتبية ذاتها. إذن ففيم نضع في آخر الأمر ثقتنا؟ في النفوذ من حيث هو نفوذ، في قدم السلطة ،في نفوذ السنة بما هو مساو لسنة النفوذ؟ وأعترف بأنه لم يستقر الرأي في ذلك لديّ رغم الاعتراف الصلف لتالايران Talleyrand الذي ينقله عمانويل لوروا لاديري[5]. فهل نستطيع، وهذا حلّ جذري، مثلما يفعل كلود لوفور ومدرسته، القبول بخلاء التأسيس باعتباره قدر الديموقراطية مع كل مظاهر الضعف الملازمة لما كنا أسميناه منح الذات الإذن لنفسها (auto-autorisation) و هو منح للنفوذ ذاتي المرجع؟ وهنا أيضا أقاوم ولا أستسلم. أو أننا نضع ثقتنا أكثر في فكرة منح الثقة ذاتها والقبول على طريقة جون روولز في كتاباته الأخيرة بأسس متعددّة، بسنن دينية ولائكية وعقلانية ورومانسية متنوعة تعترف

---

(5) « إن الحكومة الشرعية ...هي دوما تلك التي يكون وجودها وشكلها ونمط فعلها مدعوما ومرسخا من قبل سلسلة طويلة من السنين وأميل إلى القول بفعل تقادم طويل في الزمن.. .فمشروعية الاقتدار السيادي تنتج عن حالة التملك القديمة »
Sur l'hisoire de l'Etat moderne...", (art.cité, p.620).

لبعضها على نحو متبادل بأنها جديرة أن تكون شريكة في فعل التأسيس في ظل مبدأين هما « القبول المتقاطع» و«الإقرار بوجود خلافات متعقّلة»؟ وقد يكون عند ذلك من الممكن الحصول على دور في إطار هذين المبدأين لنفوذ الكتاب المقدس والمؤسسات الكنسية. ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك ضربا من بعث الروح في الأنموذج المفقود للعالم المسيحي، إذ يتعلق الأمر بالأحرى بأن تتحمّل المتّحدات المسيحية دون عقد نصيبها من فعل التأسيس المشترك في إطار منافسة مفتوحة مع سنن مختلفة قد وقع إنعاشها هي الأخرى وأعيد تحميلها بتلك الوعود التي لم تف بها. و أخيرا – ولا يجب اعتبار هذه الملاحظة الأخيرة على أنها الأقل أهمية– لا بد من تخصيص مكان للخلاف (dissensus) ولحقّ الردّ بالنفي على طلب المصداقية و الثقة من المتنفذين من أصحاب النفوذ. وتعدّ هذه المخاطرة المحسوبة،حيث يعترف فيها بدور و مكان لضرب من الهامشية يمكن احتمالها ، جزءا من فكرة الثقة – ومن فعل منح الثقة.

أنموذج الترجمة*

لبلوغ المشكل الذي يطرحه فعل الترجمة يمثل أمامنا مسلكان: فإما أن نأخذ لفظ ترجمة بالمعنى الحصري لنقل رسالة لغوية من لسان إلى آخر أو بالمعنى الواسع بمعنى المرادف لتأويل كلّ مجموع دلالي داخل نفس المتّحد اللساني.

وكلا المقاربتين محقتان: تأخذ في الحسبان الأولى التي اختارها أنطوان بارمان في كتاب «**اختبار الأجنبي**»[1] الواقعة الكثيفة لتعدد وتنوع الألسن؛ والثانية التي اتبعها جورج شتاينر في كتاب «**بعد بابل**»[2] تتوجه مباشرة إلى الظاهرة الجامعة التي يختصرها الكاتب على هذا النحو: « أن نفهم هو أن نترجم. » ولقد اخترت الانطلاق من الأولى التي تجعل العلاقة بين الخاص بالذات و الأجنبي عنها يقفز إلى الصعيد الأوّل ويفضي بنا بالتالي إلى المقاربة الثانية مرورا بتلك المصاعب والمفارقات التي تسببها الترجمة من لسان إلى آخر.

(*) درس افتتاحي ألقي في كلية علم اللاهوت البروتستانتي بباريس في أكتوبر 1998 ونشر بمجلة Esprit جوان 1999، ص 8-19

(1) انظر .A.Berman, L'épreuve de l'étranger, Paris, Gallimard,1995

(2) انظر .G.Steiner, Après Babel, Paris, Albin Michel, 1998

فلننطلق إذن من تعددية وتنوع الألسن ولنسجّل واقعة أولى: فلأن البشر يتكلّمون لغات مختلفة توجد الترجمة. هذه الواقعة سنسميها واقعة «**تعدّد الألسن**» حتى نستعيد بذلك عنوان كتاب ويليام فان همبولد. والحال أن هذه الواقعة هي في نفس الوقت لغز: فلماذا لا يكون لسان واحد وبالخصوص لماذا هذا العدد الهائل من الألسن، خمسة أو ستة آلاف يقول الاثنولوجيون؟ فكل مقياس درويني في المنفعة والتكيّف خلال عملية النزاع من أجل البقاء يفقد نجاعته التفسيرية؛ هذا التعدد الذي لا يحصى ليس بالنافل فحسب بل هو ضار. وبالفعل فإذا كانت قدرة كلّ لسان على حدة على الدمج تضمن التبادل داخل كل متّحد فالتبادل مع خارج المتّحد اللغوي يبلغ حدا يصبح فيه مستعصيا على الممارسة بفعل ما يسميه شتاينر «معطائية ضارة». ولكن ما يسبب لغزا ليس فقط التشويش على فعل التواصل، ذلك التشويش الذي تصفه أسطورة بابل - التي سنتعرض إليها فيما بعد - « تشتتا» على الصعيد الجغرافي و « غموضا» على صعيد التواصل وإنما أيضا التضارب مع سمات أخرى تتعلق باللغة هي الأخرى. فهناك أولا الواقعة الهامة لكونية اللغة: «كلّ البشر يتكلّمون»؛ وهذا مقياس الإنسانية إلى جانب الأداة والمؤسسة والدفن؛ ونعني باللغة استخدام العلامات التي هي ليست بالأشياء ولكنها تصلح للأشياء – تبادل العلامات أثناء التخاطب– والدور الرئيسي للسان المشترك على صعيد التماهي المتّحدي؛ هذه هي كفاية كونية تكذّبها أشكال الأداء المحلي، وهي قدرة كونية يكذّبها أيضا تحققها في شكل متشظّ، موزّع ومشتت. ومن هنا تلك المزايدات على صعيد الأسطورة أولا

ثم على صعيد فلسفة اللغة عندما تتساءل عن مصدر التشتت-الغموض. وفي هذا الصدد تجعلنا أسطورة بابل المفرطة في الإيجاز والغموض في صيغتها الأدبية تلك نحلم بالعودة القهقرى صوب لسان فردوسي مفقود أكثر مما توفر لنا دليلا يقودنا في تلك المتاهة. وينظر عند ذلك إلى التشتت - الغموض ككارثة لغوية لا يمكن درؤها. وسأقترح بعد قليل قراءة أكثر رفقا بالوضع العادي للبشر.

ولكن أريد أن أقول قبل ذلك إنه توجد واقعة ثانية لا يجب أن تحجب الأولى، أي واقعة تنوع الألسن، وتتمثل في الأمر التالي، الهام هو الآخر، وهو الوجود الدائم لترجمة ما. فقبل المؤوّلين المحترفين كان هناك المسافرون والتجار والسفراء والجواسيس مما يوفر عددا من مزدوجي ومتعددي اللسان! ونصل هنا إلى خاصية هي بقدر أهمية اللاتواصلية المستهجنة، وهي فعل الترجمة ذاته، الذي يفترض لدى كل مخاطب القابلية لتعلّم وممارسة ألسن أخرى غير لسانه الخاص، وهذه القدرة تبدو متصلة بخصائص أخرى مخفيّة أكثر تتعلق بممارسة اللغة. وتلك خصائص ستقودنا في آخر المطاف قرب إجراءات ترجمة داخل نفس اللسان، أي حتى نقول ذلك على نحو استباقي، القدرة الانعكاسية للغة أعني هذه الإمكانية المتاحة دوما للحديث عن اللغة للنأي عن لساننا بمسافة ما والتعامل بالتالي معه كلسان من ضمن أخر. وسأحتفظ بهذا التحليل لانعكاسية اللغة إلى ما بعد لأركز الاهتمام على الواقعة البسيطة للترجمة. يتكلم البشر لغات مختلفة ويستطيعون تعلم ألسن أخرى غير لغتهم الأم.

لقد أثارت هذه الواقعة البسيطة مهاترات كبيرة أفضت إلى مأزق خيار قسري يتعيّن أن نخرج منه لنتائجه الوخيمة. هذا الخيار المسبب للشلل يتمثل في التالي: إما أن يكون تنوع الألسن تعبيرا عن اختلاف جذري بينها وعند ذلك تكون الترجمة نظريا مستحيلة؛ وتكون اللغات مبدئيا غير قابلة لأن تترجم إلى بعضها. وإما أن تفسّر الترجمة بما هي أمر واقع بوجود أساس مشترك يجعل الترجمة أمرا ممكنا ويتعيّن عند ذلك سواء العثور على هذا الأساس المشترك ـ وهذا هو مسلك البحث عن لغة أصلية ـ أو إعادة بنائه منطقيا وهو مسلك اللغة الكونية ؛ فسواء كانت أصلية أو كونية لا بد لهذه اللغة المطلقة أن توضّح على مستوى خصائصها الصوتية والمعجمية والنحوية والخطابية. وأكرر الخيار النظري: إما أن يكون تنوع الألسن جذريّا وعند ذلك تصبح الترجمة مستحيلة مبدئيا وإما أن تكون الترجمة أمرا حاصلا ويتعيّن عند ذلك تثبيت إمكانها كحق من خلال بحث في أصلها أو من خلال إعادة إنشاء الشروط القبلية لواقعتها الملاحظة.

أرى أنه لا بد من الخروج من هذا الخيار النظري: ما هو قابل للترجمة مقابل ما هو عصي عنها وتعويضه بخيار آخر يكون عمليا هذه المرة ناشئ عن ممارسة الترجمة ذاتها. هذا الخيار هو : الوفاء مقابل الخيانة وإن اقتضى ذلك الإقرار بأن ممارسة الترجمة تظل فعلا محفوفا بالمخاطر يبحث دوما عن النظرية الخاصة به. وسنرى في الأخير كيف أن صعوبات الترجمة من داخل نفس اللسان تؤكّد هذا الإقرار المحرج. لقد شاركت مؤخرا في ملتقى دولي حول التأويل واستمعت فيه إلى عرض من فيلسوف من المدرسة التحليلية دونالد

دافيدسون Donald Davidson تحت عنوان : « نظريا صعب وشاق وعمليّا سهل و يسير».

وهي أيضا الأطروحة التي أدافع عنها فيما يخص الترجمة بوجهيها من داخل و من خارج لسان ما: نظريا غير مفهومة ولكنها فعليا قابلة للممارسة مقابل ثمن باهظ يتمثّل في الخيار بين الوفاء أو الخيانة.

قبل أن أسلك طريق هذه الجدلية العملية، الوفاء مقابل الخيانة أودّ أن أعرض باقتضاب شديد أسباب هذا المأزق النظري حيث يتصادم ما هو عصي وما هو ممكن الترجمة.

تمثّل أطروحة العصي عن الترجمة النتيجة الحتمية لضرب من الدراسات العرقية اللسانية ـ ب. ليي وورف B.Lee Whorf، أ. سابير E. Sapir ـ عملت على إبراز طابع عدم القابلية للتنضيد لمختلف العناصر التي تقوم عليها مختلف الأنساق اللسانية: تقطيع صوتي و تمفصلي تقوم عليه مختلف الأنظمة الصوتية (حروف الصوامت وحروف الحركة الخ.)، تقطيع مفهومي يحكم الأنساق المعجمية (المعاجم، الموسوعات الخ) تقطيع نحوي هو أساس القواعد المختلفة للغات. والأمثلة عديدة: إن قلت «خشب» بالفرنسية فإنك تجمع عند ذلك فكرة المواد الليفية وفكرة غابة صغيرة ولكن ضمن لسان آخر يقع الفصل بين هاتين الدلالتين وتجميعهما ضمن منظومتين دلاليتين مختلفتين؛ على المستوى النحوي من اليسير الانتباه إلى أن أنظمة صيغ الفعل (الحاضر و الماضي والمضارع) تختلف من لسان إلى آخر، فلديكم ألسنة لا يقع فيها تحديد الصيغة في الزمن وإنما صفة الفعل إن كان

قد أنجز أو لم ينجز، وأخرى دون صيغ للفعل حيث لا يقع تحديد زمن الفعل إلا من خلال الظروف الزمانية مثل الأمس والغد، الخ. وإذا أضفتم إلى ذلك فكرة أن كل تقطيع لساني يفرض رؤية ما للعالم وهي فكرة لا يمكن في نظري قبولها كأن نقول إن الإغريق أنشؤوا أنطولوجيات لأن لهم في لغتهم فعلا يدل على الكينونة يشتغل في نفس الوقت كرابطة وكحكم وجود، فعند ذلك تنكشف مجمل العلاقات الاجتماعية للمتكلمين ضمن لغة معطاة على أنها غير قابلة للتركيب مع تلك التي يفهم من خلالها متكلم من لغة أخرى نفسه بفهمه لعلاقته بالعالم. ويتعيّن عند ذلك استنتاج أن عدم الفهم أمر مشروع والترجمة مستحيلة نظريا وأن مزدوجي اللسان لا يمكن أن يكونوا إلا مرضى بالفصام.

نلفي أنفسنا عند ذلك وقد ألقي بنا في الجهة الأخرى: ما دامت الترجمة موجودة فلا بدّ إذن أن تكون ممكنة. وإن كانت ممكنة فذلك لأنه توجد وراء التنوع في الألسن بنيات خفيّة، إمّا تحمل أثر لغة أصلية فقدت ويتعيّن العثور عليها، أو تتمثل في شفرات قبلية وبنى كونية أو كما نقول متعالية لا بد أن نتوصل إلى إعادة تشكيلها. و قد ظلت هذه الصيغة الأولى ـ صيغة لغة أصلية ـ تلقن من قبل مختلف المدارس العرفانية والقبلانية والهرمسيّة بكلّ أشكالها إلى أن أدّت إلى إنتاج بعض الثمار المسمومة كتلك المدافعة عما يسمى لسانا آريّا يزعم خصوبة تاريخية مقابل اللسان العبري الذي يوسم بالعقم؛ ويدين أولاندار Olander في كتاب «**لغات الجنّة**» ذي العنوان الفرعي المثير للقلق: « آريون وساميون: الزوج السماوي» فيما يسميه «حكاية عالمة»، يدين تلك النزعة

اللسانية الماكرة المعادية للسامية. ولكن حتى نكون منصفين لا بد من القول إن الحنين إلى اللغة الأصلية أنتج أيضا ذلك التأمل العميق لوالتر بنيامين وهو يكتب أن «مهمة المترجم» حيث يمثّل «اللسان التام» و«اللسان المحض» - وهي عبارات الكاتب - أفقا تبشيريا لفعل الترجمة وذلك بضمان على نحو سريّ، التقاء الألسن عندما يتمّ الارتفاع بها إلى أعلى قمة الإبداع الشعري. وللأسف لا تحصل ممارسة الترجمة على أي مساعدة من هذا الحنين الذي يتحوّل إلى انتظار أخروي وقد يكون من الضروري القيام بعد قليل بتأبين أمنية الكمال للاضطلاع بـ «مهمة الترجمة» دون مواربة وبكلّ حزم.

الصيغة الأخرى للبحث عن الوحدة هي أشدّ ضراوة وهي بحث لا يتّجه صوب أصل محدّد في الزمن وإنما صوب تلك الشفرات القبلية؛ وقد أفرد أومبرتو إيكو Umberto Eco فصولا مفيدة لهذا الضرب من المحاولات في كتابه «**البحث عن اللسان التام في الثقافة الأوروبية**». إذ يتعلق الأمر كما سبق أن أشار إلى ذلك الفيلسوف باكون Bacon بمحو نقائص اللغات الطبيعية التي هي في نظره مصدر ما يسميه «أوثان» اللغة. و قد سعى لايبنيتز Leibniz إلى تجسيد هذا المقتضى من خلال فكرة المشخصات الكونية التي ترمي على الأقل إلى تشكيل معجمية كونية للأفكار البسيطة مرفقة بمدوّنة لكلّ قواعد التأليف بين مختلف هذه الأفكار التي هي بمثابة الذرات حقا.

يتعين عند ذلك بلوغ مسألة الثقة التي ستمثّل منعرجا في تأملاتنا. لا بد من التساؤل : لماذا تفشل هذه المحاولة ولا بد لها أن تبوء بالفشل؟

أكيد أنه توجد بعض النتائج الإيجابية من جهة الاتجاهات الآخذة بالنحو التحويلي لمدرسة تشومسكي Chomsky ولكن هناك فشل تام من الجهة المعجمية و الأصوات. فلماذا؟ لأن المشكلة ليست في نقائص اللغات الطبيعية و إنما في اشتغال هذه اللغات. ولتبسيط نقاش تقني إلى أقصى حدّ ممكن لنشر إلى عقبتين : فمن جهة لا وجود لاتفاق حول ما يمكن أن يميّز لغة تامة على مستوى معجمية الأفكار الأوليّة التي تدخل في عمليات التأليف، وهو اتفاق يفترض تماثلا تاما بين العلامة والشيء دون أي ضرب من الاعتباط، أي على نحو أوسع تماثلا بين اللغة والعالم مما يشكّل إمّا قضية بيّنة إذ يفرض ترتيبا لسانيا أثيرا كصورة للعالم، أو زعما غير قابل للإثبات، في غياب جرد ضاف لكلّ اللغات المتكلّم بها. أما العقبة الثانية وهي الأخطر فهي التالية : لا أحد يمكنه أن يقول كيف يمكن اشتقاق اللغات الطبيعية بكلّ ما فيها من الشواذ التي سنأتي على ذكرها لاحقا من شيء نعدّه لغة كاملة؛ ويبدو الانزياح بين اللغة الكونية واللغة الأمبيرية، بين الماقبلي و التاريخي بذلك أمر عصيّ الاختراق. ففي هذا المقام تكون التأملات التي نختتم بها عمل الترجمة من داخل نفس اللغة الطبيعية مفيدة حقا لتنقل إلى وضح النهار التعقيدات اللامتناهية لهذه اللغات، ممّا يفترض أنه لا بدّ في كلّ مرة من الإلمام بنمط اشتغال لغة ما وحتى لغتنا الخاصة. تلك هي المحصّلة الإجمالية للصراع الذي يضع في مواجهة النسبويّة الميدانية التي من المفروض أن تنتهي إلى تأكيد بطلان الترجمة والشكلانية التي تفشل في تأسيس واقعة الترجمة على بنية كونية قابلة للإثبات. نعم لا بد من الإقرار بذلك: فمن

لغة إلى أخرى يكون الوضع وضع التشتت والاختلاط. ومع ذلك تندرج الترجمة ضمن السلسلة الطويلة لتكرار التعبير «رغم أن». فرغم اقتتال الإخوة، نناضل من أجل الأخوة الكونية. ورغم لا تجانس الألسن يوجد مزدوجو ومتعددو اللسان والمؤوّلون والمترجمون.

فكيف يتصرف هؤلاء إذن ؟

لقد أعلنت منذ قليل عن تغيير في الوجهة: فبعد التخلي عن الخيار النظري ـ قابلية الترجمة مقابل عدم قابلية الترجمة ـ لنعتمد كما قلت الخيار العملي : وفاء مقابل خيانة.

وحتى نهتدي إلى طريق هذا الانقلاب أودّ أن أعود إلى تأويل أسطورة بابل التي لا أريد أن أختم الحديث فيها بإثارة تلك الكارثة اللسانية التي ألحقها بالبشر إله حسود اغتاظ من نجاحهم. يمكن أن نقرأ أيضا هذه الأسطورة، مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى كلّ الأساطير الأخرى للبدء المتعلقة بأوضاع لا رجعة فيها، على أنها شهادة دون إدانة على حدوث انفصال أصلي. ويمكن أن نبدأ من أوّل سفر التكوين بالفصل بين العناصر المكوّنة للعالم التي مكنت من صدور نظام من الشواش وأن نواصل بفقدان البراءة و الإقصاء من الجنة الذي هو أيضا بلوغ لسن الرشد والمسؤولية لنمرّ بعد ذلك ـ وهذا يهمنا إلى حدّ بالغ لإعادة قراءة أسطورة بابل ـ إلى اقتتال الإخوة ومصرع هابيل الذي يجعل من الأخوة ذاتها مشروعا اتيقيا وليس مجرّد معطى طبيعي. و إذا اعتمدنا هذه الوجهة في القراءة التي أتفق فيها مع المفسّر بول بوشان Paul Beauchamp، يكون تشتت وغموض اللغات الذي أعلنت عنه أسطورة بابل هو ما يأتي لتتويج

تاريخ الفصل هذا بوضعه في صميم ممارسة اللغة ذاتها. فهكذا نحن إذن وكذلك نكون متفرقين وغامضين فإلى ماذا نُدعى ؟ إننا ندعى إلى الترجمة.. .بكل تأكيد! فهناك ما بعد بابل تحدده «مهمة المترجم» كما نقول استعادة لعنوان الدراسة الشهيرة لوالتر بنيامين.

ولكي أجعل هذه القراءة أكثر متانة سأذكّر مع أومبرتو إيكو أن الرواية XI من سفر التكوين مسبوقة بالآيتين رقم XX ، 31 ، 2، حيث يبدو وكأن تعدد الألسن يؤخذ على أنه مجرّد واقع معطى. وأستحضر هذه الآيات من ترجمة شوراكي المخشوشنة:

«هؤلاء هم المنحدرون عن سام حسب قبائلهم و لغاتهم وبلدانهم وشعوبهم ، هذه هي القبائل المنحدرة من أبناء نوح حسب شعوبهم، ومنهم انتشرت الأمم في الأرض بعد الطوفان».

هذه الآيات تحمل سمة تعداد تنكشف من خلاله نظرة فضولية ولكنها عطوفة. فالترجمة هي فعلا مهمّة لا بمعنى الإلزام القاهر وإنما بمعنى أمر يتعيّن إنجازه حتى يستطيع الفعل الإنساني على الأقل الاستمرار مثلما حدثتنا عن ذلك حنا آرندت صديقة بنيامين في كتابها «**الوضع الإنساني**».

وتأتي بعد ذلك القصة المعنونة « أسطورة بابل» :

« والأرض بأسرها: شفة واحدة، كلمة وحيدة.

ومن هنا انطلاقهم من الشرق: فوجدوا شِعبا في أرض شينيار فاستقروا فيه.

يقولون الواحد للآخر: هيّا فلنصنع القرميد ولنحمه بالنار. والقرميد يصبح عندهم حجارة و الزفت ملاطا.

يقولون هيّا لنبن مدينة وقلعة. رأسها شامخ في السماء. فلنتخذ لأنفسنا اسما قبل أن نتفرق على وجه كامل البسيطة.

ينزل يافاه ليشاهد المدينة والقلعة التي شيّدها بنو الإنسان.

يجيب يافاه: نعم شعب واحد و شفة للجميع. هذا ما يهمّون بفعله! والآن لاشيء يمنع ما سيعزمون على إنجازه!

هيا! فلننزل! لنوحّد هنا شفاههم، لن يسمع بعد ذلك الإنسان شفة قريبه.

يشتّتهم هنا يافاه على كامل سطح الأرض. يتوقفون عن بناء المدينة.

عند ذلك يطلق عليها اسم : بافل إبهام، لأنه هنا يقع توحيد شفة كلّ العالم وهنا أيضا يشتّتهم يافاه على كامل وجه الأرض.

وتلك هي ملحمة شام، شام في سن المائة ينجب أرفكشاد سنتين بعد الطوفان.

يعيش سام بعد ولادة أرفكشاد خمسمائة عام. ويخلّف خلالها بنين وبنات».

هل سمعتم جيّدا: لا مؤاخذة و لا استهجان ولا أي اتهام: «يشتّتهم يافاه من هنا على كامل وجه الأرض. فيتوقفون عن البناء». يتوقفون عن البناء! تلك طريقة في القول: كذلك كان الأمر. هكذا الأمر إذن مثلما كان يحبّ بنيامين أن يقول. انطلاقا من واقع الحياة هذا، لنترجم!

ولكي نتحدث عن مهمة الترجمة هذه على نحو جيد أودّ أن أتعرض مع أنطوان برمان في كتاب «اختبار الأجنبي» إلى رغبة الترجمة. تتعدى هذه الرغبة مجال الإكراه والمنفعة. صحيح أنه

يوجد إكراه فإذا أردنا أن نتاجر ونسافر و نضارب أو حتى نتجسّس لا بدّ من وجود رسل يتكلّمون لغة الآخرين. أما المنفعة فهي ظاهرة. فإذا أردنا ادخار جهد تعلّم لغات أجنبية نكون مسرورين عند العثور على ترجمات. فعلى هذه الطريقة تمكنّا كلنا من ولوج عالم التراجيديين وعالم أفلاطون وشكسبيرShakespeare وسارفانتيس Cervantès وبيترارك Pétrarque ودانتي Dante وجوته Goethe وشيلير Schiller وتولستوي Tolstoï ودوستوفسكي Dostoïevski . إكراه، منفعة. فليكن! ولكن هناك ما هو أشد إصرارا وأكثر عمقا وأكثر تخفيا: رغبة الترجمة.

هذه الرغبة هي التي حفّزت مفكرين ألمان منذ جوته الكلاسيكي الكبير وفان هومبولد الذي سبق ذكره مرورا بالرومانسيين كنوفاليس Novalis والإخوة شلاقيل Schlegel وشلايرمكر Schleiermacher (مترجم أفلاطون لا يجب نسيان ذلك) إلى هولدرلين Holderlin المترجم التراجيدي لسوفوكلس وأخيرا والتر بنيامين وريث هولدرلين. وخلف هذا العالم الجميل لوثر مترجم التوراة ، لوثر ورغبته في جعل التوراة تنطق بالألمانية بعد أن ظلت أسيرة لغة القديس جيروم اللاتينية.

ما الذي انتظره هؤلاء الشغوفون بالترجمة من رغبتهم تلك؟ إنه ما أسماه أحدهم توسيع أفق لغتهم الخاصة وأيضا ما أجمعوا كلّهم على تسميته تكوين، Bildung ، أي تهيئة وتربية وفي المقام الأوّل إن أمكنني القول اكتشاف لغتهم الخاصة و الإمكانات القائمة فيها و التي لم تستخدم بعد. والكلمات الموالية هي لهولدرلين: «يتعيّن أن يحذق جيّدا ما هو خاص مثلما هو أجنبيّ». ولكن لماذا

يكون المقابل لهذه الرغبة في الترجمة المأزق : وفاء/ خيانة؟ إن ذلك يعود إلى انعدام مقياس مطلق للترجمة الجيّدة، ولكي يوجد مثل ذلك المقياس كان لا بد أن نكون قادرين على مقارنة النص المنطلق منه والنص المنتهى إليه بنص ثالث قد يحمل معنى متماثلا يفترض أنه ينتقل من الأوّل إلى الثاني. ونفس الشيء يقال من الجهة والأخرى. فمثلما أنه لا يوجد بالنسبة لأفلاطون في «البرمنيدس» إنسانا ثالثا بين فكرة الإنسان وإنسان متعيّن ـ سقراط حتى لا نسميه! ـ لا يوجد كذلك نص ثالث بين النص المصدر والنص النهائي. ومن هنا المفارقة، قبل المأزق: لا تنشد ترجمة جيّدة إلا معادلة مضمرة وغير متأسّسة على تماثل معنى قابل للتبيين. معادلة بلا تماثل. لا يمكن لمعادلة مثل هذه إلا أن تكون مضمرة و موضوع بحث وبلورة. والطريقة الوحيدة والممكنة لنقد ترجمة ما ـ ما نستطيع دوما القيام به ـ هو اقتراح أخرى يفترض أنها مختلفة أو يزعم أنها الأفضل. والحال أن هذا ما يتمّ على صعيد الترجمة المحترفة. وفيما يخص النصوص الكبرى لثقافتنا نتكل في الأساس على ترجمات معادة يقع وضعها باستمرار وعلى نحو لامتناه على محك النقد. فكذلك هو شأن التوراة وهوميروس و شكسبير وكلّ الكتّاب الذين ذكرناهم آنفا كما هو أيضا شأن الفلاسفة من أفلاطون إلى نيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger.

فهل نكون أفضل عدّة لمواجهة مأزق الوفاء ـ الخيانة عندما نكون مزوّدين على هذا النحو بترجمات متكررة ؟ قطعا. إن المجازفة التي نتحملها كمقابل لرغبتنا في الترجمة ،والتي تجعل من لقاء الأجنبي داخل فضاء لغته اختبارا، مجازفة لا يمكن التغلّب

عليها. وقد أضفى فرانز روزنزويق Franz Rosenzweig الذي اتخذه زميلنا هانز كريستوف أسكاني Hans-Christoph Askani كـ « شاهد على مشكل الترجمة» (على هذا النحو أسمح لنفسي بترجمة عنوان كتابه الضخم) على هذا الاختبار صفة المفارقة: أن نترجم هو على حدّ قوله أن نخدم سيّدين في نفس الوقت، الغريب في غرابته والقارئ في رغبته في التملّك. وقبله كان شلايرمكر يفكك المفارقة إلى جملتين: « إيصال القارئ إلى الكاتب»، و«إيصال الكاتب إلى القارئ». وأجازف من ناحيتي في اعتماد المصطلحات الفرويدية في هذا الوضع وأن أتحدّث علاوة عن عملية الترجمة بالمعنى الذي يتحدّث فيه فرويد Freud عن جهد الاستذكار، عن عملية تأبين.

هو عمل ترجمة نفوز به بالتغلّب على أشكال من المقاومة الحميمة يحكمها الخوف و حتى كراهية الغريب الذي ينظر إليه كخطر يتهدّد هويتنا اللغوية. ولكن هو عمل تأبين أيضا يهدف إلى التخلص من مثال الترجمة الكاملة ذاته. و فعلا لم يغذّ هذا المثال فقط الرغبة في الترجمة وأحيانا الإحساس بالسعادة في ممارستها وإنما سبّب كذلك تعاسة هولدرلين، وقد حطمه تطلعه إلى صهر الشعر الألماني والشعر الإغريقي في شعر يكون أرقى منهما معا وتلغى فيه الفروق بين الألسن. ومن يدري إن لم يكن مثال الترجمة الكاملة هو الذي يسبّب في آخر الأمر الحنين إلى لغة أصلية أو إرادة التحكم في اللغة من خلال لغة كونية؟ وإذا تخلينا عن حلم الترجمة الكاملة يبقى أمامنا الإقرار باختلاف لا يُتخطى بين الخاص والغريب. يبقى أمامنا اختبار الأجنبي.

وهنا أعود إلى عنواني : أنموذج الترجمة.

يبدو لي فعلا أن الترجمة لا تطرح علينا جهدا فكريا و نظريا وعمليا فقط ولكن مشكلا إتيقيا أيضا. وهو إيصال القارئ إلى الكاتب والكاتب إلى القارئ وإن كلّفنا ذلك خطر خدمة وخيانة سيّدين في نفس الوقت. و أن نمارس ذلك هو أن نمارس ما أحبّ تسميته المضيافية اللغويّة. فهي التي تعدّ نموذجا لأشكال أخرى من المضيافية التي أراها شبيهة بها: أليست الاعترافات والأديان بمثابة لغات أجنبية الواحدة بالنسبة للأخرى من حيث المعجمية والنحو والبلاغة والأسلوبية، وما يتعيّن حذقه لولوج عالم هذه اللغات؟ ألا يتعيّن أولا تحمّل المضيافية الأفخارستية بنفس المخاطر المقترنة بالترجمة - الخيانة ولكن مع نفس التضحية بالترجمة الكاملة؟ وأظل مقتنعا بهذه المماثلات الخطيرة وبنقاط الاستفهام تلك...

وأودّ أن لا أختم قبل أن أفصح عن الأسباب التي يتعيّن أن لا نهمل لأجلها الجزء الآخر من مشكل الترجمة وأعني به، إن كنتم تذكرون، الترجمة داخل نفس المتّحد اللساني. وأريد أن أبيّن باقتضاب شديد على الأقل أن من خلال العمل الذي تقوم به اللغة ذاتها على نفسها تنكشف الأسباب الدفينة التي تجعل المسافة الفاصلة بين ما يفترض أنه لغة كاملة و كونية ولغات يقال عنها إنها طبيعية بمعنى أنها غير اصطناعية مسافةً لا يمكن إلغاؤها. ومثلما أشرت إلى ذلك، ما نودّ إلغاءه ليست نقائص اللغات الطبيعية وإنما توظيف هذه اللغات من حيث شواذها المحيّرة. وما يكشف عن هذه المسافة الفاصلة هو تحديدا فعل الترجمة الداخلية. وأضمّ

صوتي هنا إلى جورج شتاينر في ذلك الإعلان الذي يحكم كل كتاب «بعد بابل». فبعد بابل « أن نفهم هو أن نترجم » . ويتعلّق الأمر هنا بما هو عن حق أكثر من مجرد استبطان للعلاقة بالأجنبي وفق القول الأفلاطوني المأثور أن التفكير هو حوار النفس مع ذاتها، وهو استبطان يجعل من الترجمة الداخلية مجرد ملحق للترجمة الخارجية. إذ يتعلق الأمر باستكشاف طريف يميط الغطاء عن تلك الاستخدامات اليومية للغة حية، وهي استخدامات على حد من التعدد تصبح فيه أي لغة كونية غير قادرة على إعادة تشكيل تنوعها اللامحدود. ويتعلّق الأمر فعلا بالاقتراب من خفايا اللغة الحيّة وفي نفس الوقت توضيح ظاهرة سوء التفاهم وسوء الفهم التي تدفع في نظر شلايرمكر إلى التأويل الذي تعتزم التأويليّة وضع نظرية له. وأسباب الانزياح بين اللغة الكاملة واللغة الحيّة هي ذات أسباب سوء الفهم.

وسأنطلق من هذه الواقعة الصلبة المميزة لاستخدام لغاتنا: فمن الممكن دوما أن «نقول نفس الشيء على نحو مغاير». فهذا عين ما نقوم به عندما نعرّف مفردة بمفردة أخرى من نفس المعجم مثلما تقوم بذلك كلّ المعاجم. ويضع بيرس Peirce ضمن علم الرموز والعلامات هذه الظاهرة في صميم انعكاسية اللغة على نفسها. ولكن هذا ما نقوم به أيضا عندما نعيد صياغة حجة لم تفهم على نحو جيّد. فنقول إننا نفسّرها بمعنى أننا نكشف ما في طيّاتها. والحال أن قول نفس الشيء على نحو مغاير هو ما قام به، كما رأينا منذ حين، المترجم من لغة أجنبية. ونعثر هنا داخل نفس متّحدنا اللغوي على نفس لغز عين الذات والدلالة ذاتها والمعنى

المتماثل الذي يستحيل العثور عليه،وهو المعنى الذي من شأنه أن يجعل روايتين لنفس الحديث متساويتين. فما من مخرج إذن كما يقال. وفي أكثر الأحيان نعمّق الخلاف من خلال تفسيراتنا. وفي نفس الوقت يمدّ جسر بين الترجمة الداخلية كما أسميها والترجمة الخارجية، فالتفاهم داخل متحّد واحد يقتضي على الأقل متخاطبين من الأكيد أنهما ليسا أجنبيين ولكنهما آخرين، أقرباء إن أردنا القول. فعلى هذا النحو كان هوسرل Husserl يسمي اليومي الآخر der fremde، الأجنبي عندما يتحدث عن معرفة الآخر. فهناك شيء أجنبي في كلّ غير. وعندما نُحدّد ونعيد الصياغة ونفسر ونعمل على قول نفس الشيء على نحو مغاير، إنّما نكون جماعة.

لنقم بخطوة أخرى صوب تلك الخفايا المشهورة التي لم يتوقف شتاينر على مراودتها مرات متكررة. فبماذا نشتغل عندما نتكلم ونتوجه بالحديث إلى الغير؟

بثلاث أنواع من الوحدات: الكلمات أي العلامات التي نعثر عليها في المعجم، الجمل التي ليس هناك بالنسبة إليها من معجمية (لا أحد يستطيع أن يقول كم من جملة قيلت و ستقال بالفرنسية وفي أي لغة أخرى) و أخيرا النصوص وهي كتل من الجمل. إن هذا الاستخدام لهذه الأنواع الثلاث من الوحدات التي أشار إلى الأولى منها سوسير Saussure في حين نبّه بنفنيست Benveniste وجاكبسون Jacobson إلى الثانية و هارالد وينريش Harald Weinrich وجوس Jauss وأصحاب نظرية استقبال النصوص إلى الثالثة، هو السبب لذلك الانزياح عما يفترض أنه لغة كاملة وهو مصدر لسوء فهم فيما يخص الاستخدام اليومي إذ يوفّر مناسبة لتأويلات متعدّدة و متنافسة.

وفيما يخص الكلمة أقول أمرين: كلماتنا لها أكثر من معنى كما تشهد بذلك المعاجم. نسمي ذلك التعدد في المعنى. فالمعنى هو في كل مرة محدد بالاستخدام الذي يتمثل أساسا في استهداف الجزء من معنى الكلمة التي تناسب بقية الجملة وكذلك وحدة المعنى المعبّر عنه و التي هي موضوع التبادل. ففي كل مرة يقرّر السياق، كما نقول، المعنى الذي يتخذه اللفظ في ذلك الظرف من الخطاب أو ذاك، ومن هنا يمكن للخلافات حول الكلمات أن تكون بلا نهاية: ما الذي أردت قوله؟ الخ. فمن خلال لعبة السؤال والجواب تأخذ الأشياء في التوضيح أو على العكس تصبح غامضة. إذ لا يتعلق الأمر فقط بالسياقات البيّنة بل بالسياقات الخفيّة أيضا وبما نسميه مفاهيم ليست فكرية برمتها وإنما عاطفية أيضا، لا تكون كلّها عمومية إذ أن بعضها خاص بوسط و بطبقة وبمجموعة ما وحتى بحلقة سريّة . وهنا يكمن كل ذلك الهامش الذي يخفيه المنع والرقابة والمسكوت عنه وتخترقه كلّ أنواع المخفيّ.

وبهذا اللجوء إلى السياق مررنا من الكلمة إلى الجملة. إنّ هذه الوحدة الجديدة ـ التي هي في واقع الأمر أوّل وحدة للخطاب ـ إذ الكلمة من حيث هي وحدة العلامة ليست بعد خطابا، تحمل معها أسبابا أخرى للغموض تتعلق أساسا بعلاقة المدلول ـ ما نقوله ـ بالمرجع ـ الذي يجري الحديث عنه أي في آخر الأمر العالم. إنه برنامج كبير مثلما يقول الآخر! ولكن بانعدام توصيف تام فإنه لا تكون في حوزتنا إلا زوايا نظر ووجهات رؤى جزئية للعالم. ولهذا السبب لم نتوقّف عن تعليل مواقفنا وتبريرها بكلمات وجمل

وتعليل سلوكنا للآخر الذي لا يرى الأشياء من الوجهة التي ننظر منها إليها.

وعند ذلك تتدخل النصوص، تلك السلاسل من الجمل التي هي، كما يدل على ذلك اللفظ، أنسجة تنسج الخطاب في شكل وحدات متفاوتة الطول. و الرواية هي إحدى أهم هذه الوحدات وهي ذات أهمية خاصة في حديثنا هذا باعتبار أنّنا قد علمنا أنه يمكن دوما أن نسرد على نحو مغاير بتغيير أسلوب حبك الأحداث والقصة. ولكن تعترضنا هنا أيضا كل الأنواع الأخرى من النصوص حيث نمارس أفعالا أخرى غير السرد، كالتعليل مثلا، كما نقوم بذلك في مجال الأخلاق والحقوق والسياسة. وتتدخل هنا البلاغة في أشكال الأسلوب و الاستعارة والمجاز وغيرها وكلّ ألعاب اللغة الموظّفة لخدمة استراتيجيات لا تحصى نجد من ضمنها الإغواء والتخويف بدل هاجس الإقناع النزيه.

يترتّب عن ذلك كلّ ما أمكننا قوله في علم الترجمة حول العلاقات المعقّدة بين الفكر واللغة و بين الفكرة والعبارة والسؤال الدائم: هل يتعيّن ترجمة المعنى أم الكلمات؟ يكمن مصدر كل مآزق الترجمة هذه في انعكاس اللغة على نفسها وهو ما جعل شتاينر يقول أن « نفهم هو أن نترجم».

لكنني آتي الآن إلى ما يتمسّك به شتاينر و ما قد يجعل الحديث برمته يصب في اتجاه معاكس لذلك الذي يمثله اختبار الأجنبي. ويجد شتاينر متعة في استكشاف استخدامات الكلام حيث أن ما يستهدف هو شيء آخر غير الحقيقة أو الواقع، أي ليس فقط المظهر المخادع بمعنى الكذب ـ و إن كان أن نتكلم هو أن

نستطيع الكذب والإخفاء و المغالطة ـ ولكن كلّ ما يمكن كذلك أن ندرجه ضمن شيء آخر غير الواقع: لنقل الممكن والمشروط و الاختياري والفرضي والطوباوي. إن ما نستطيع أن نقوم به من خلال اللغة لهو من قبيل الجنون ـ يحق قول ذلك ـ: ليس قول عين الشيء على نحو مغاير فقط و إنما أن نقول شيئا مغايرا لما هو موجود. لقد كان أفلاطون يثير في هذا الصدد ـ و بحرج كبير! ـ صورة السفسطائي.

ولكن ليست هذه الصورة هي القادرة أكثر من غيرها على إفساد ترتيب كلامنا: وإنما نزعة اللغة إلى الإلغاز والاصطناع والتعتيم والسرية، وباختصار إلى اللاتواصل. ومن هنا يأتي ما سأسميه تطرف شتاينر الذي يدفعه كرهه للثرثرة والاستخدام الأداتي للغة إلى مناهضة التواصل من خلال التأويل و تنحبس بذلك المعادلة: «أن نفهم هو أن نترجم» في أغوار علاقة الذات بذاتها في كنف السرية، حيث نقع من جديد فيما تستحيل ترجمته والذي اعتقدنا أننا استعضنا عنه بالزوج الوفاء ـ الخيانة. إن هذا ما نعثر عليه مجددا في ذلك الدرب الذي يقود إلى أمنية الوفاء في أقصى حدودها. ولكن الوفاء لمن وإلى ماذا؟ وفاء لقدرة اللغة على حفظ السر ضدّ نزعتها إلى خيانته. وفاء عند ذلك إلى عين الذات أكثر مما هو للغير. صحيح أن شعرا راقيا كشعر بول سيلان Paul Celan يكاد يكون مستحيل الترجمة باقترابه مما لا يقال أو ما لا يسمى داخل لغته ذاتها وكذلك أيضا ضمن الاختلاف بين لغتين.

ما الذي نستنتجه من هذه الانقلابات المتتالية في الأوضاع؟ أعترف بأنني أظل حائرا. أكيد أني أفضل الدخول عبر بوابة

الغريب. ألم يحفّزنا واقع تنوع البشر ولغزا اللاتواصلية بين الألسن و إمكانية الترجمة مع ذلك من لسان إلى آخر؟ ثم بعد كلّ هذا هل ندرك غرابة لغتنا ذاتها دون اختبار الأجنبي ؟ و أخيرا دون هذا الاختبار ألا نكون مهدّدين بالتقوقع في مونولوج عقيم وحدنا و مع كتبنا؟ فلتحيا إذن المضيافية اللغوية!

غير أنني أرى أيضا من الجهة الأخرى عمل الترجمة على نفسها. أليس هذا العمل هو الذي يمنحنا مفتاح صعوبات الترجمة من الخارج ad extra؟ وإن لم نسر بجانب حقول مالا يُقال المحيّرة فهل يكون لدينا حسّ السرّ، ذلك السرّ الذي لا يترجم ؟ وهل تحافظ أفضل علاقاتنا في الحب و الصداقة على صفة التكتم، السر-الكتمان، التي تبقي على المسافة في إطار من التجاور؟

نعم، يوجد فعلا مسلكان للخوض في مشكل الترجمة.



الجزء الثاني

قراءات



«مبادئ الحق» لأوتفريد هوف*

« مبادئ الحق » هو الكتاب الرابع للأستاذ أوتفريد هوف الذي يقدّم إلى معشر الناطقين باللسان الفرنسي. وقد تقبّل هؤلاء سنة 1985 مؤلّفا يحمل عنوان « **مدخل إلى الفلسفة العملية لكانط** » حيث يقدّم الكاتب قراءة كاملة للفلسفة العملية لكانط من جهتي الموضوع والمنهج دون إغفال فلسفات الحق والتاريخ و الدين. وقد تلا ذلك سنة 1988 كتاب مترجم هو الآخر لتقديم نقدي للفلسفة السياسية ذات اللسان الإنجليزي يحمل عنوان « **الدولة والعدالة، جون روولز وروبار نوزيك** ». وقد كان هذا الكتاب تتمة لعمل نسقي واسع النطاق « **العدالة السياسية** » ترجم سنة 1991. و لم يكن لكانط حضور مباشر في مجرى النقاش في حين أنه كان حاضرا ضمنيا طيلة عملية البرهنة. فها هو الآن مجلّد تبلورت فيه الوجهة المتعالية لكانط على نحو مستقل ثم تكافحت بالتتالي بخصمها الرئيسي النفعانية التي تمثّل الاتجاه السائد في الفكر الحقوقي والسياسي المعاصر ثم بالأنساق المنتسبة بدرجات متفاوتة إلى كانط، وذلك مع تفنيد الكاتب لأطروحات يراها

(*) انظر Otfried Hoffe, Principes du droit, Préface de Paul Ricoeur , traduction de l'allemand par Jean-Christophe Merle, Paris, Cerf, coll. «Passages», 1993.

لا تنفصل عن الوجهة الكانطية. والعنـوان الفرعي الألماني Ein Kontrapunkt der Moderne يعبّر جيّدا عن قصد الكاتب، الذي لا يتمثل في دفاع مستميت عن كانط وإنما في البحث عن مكانة للوجهة الكانطية تكون في نفس الوقت متواضعة ولكنها ضرورية. و يدّل التعبير « طباقية» في نفس الوقت على تنازل على صعيد تقدير القوى المتقابلة في ساحة المعركة المعنية ـ كانط وحده، قد ولى ذلك العهد!ـ وعن قناعة : لا يستطيع المتخاصمون أو الورثة غير المتقيدين بحرفية النص الكانطي تحقيق برنامجهم دون إعطاء اللحظة الكانطية في الاستقلالية والأمر القطعي المكانة التي تستحقها، إذا كانوا على الأقل يزعمون تزويد نظرياتهم في الحق والدولة بقاعدة أخلاقية.

غير أن الكانطية لا تستطيع أن تحتلّ المكانة التي تحدثنا عنها ضمن المعزوفة المتناغمة التي تشكلها الثقافة الحقوقية المعاصرة إذا لم تخضع هي ذاتها إلى إعادة تقييم وحتى إعادة صياغة تستهدف التركيز داخلها جيّدا على ما هو حريّ بأن يحتفظ به كـ « مبادئ قطعية» في الجدال مع «الحديث». ويتميّز كتاب أوتفريد هوف الجديد عن «**مدخل إلى الفلسفة العملية**» لكانط بهذا الجهد الصارم للفرز والترتيب المنصبّ على عمق الفلسفة الكانـطية يمكن بفضـله استعـادة النقـاش الذي بـدىء في كـتاب «**الدولة والعـدالة**» وفي كتاب «**العـدالة السياسية**» على وجه الخصوص مع محاورين آخرين و باستعمال حجج أكثر كانطية. وإن كان لا يمكن لنا ادعاء القدرة على الترفيع في الطباقية إلى رتبة الخيار فإن ذلك يعود إلى أن شروط التسوية مع الخصم متوفرة لدى

كانط ذاته. ويهدف مجمل المؤلّف إلى بيان الأمر التالي : وهو أن اللحظة «القطعية» عند كانط كما تبدو في العنوان الألماني Kategorische Rechtsprinzipien لا تجرى إلا باتصال مع اللاقطعي أي العنصر الأمبيري- البراغماتي للثقافة الحقوقية الحديثة. ولا نبالغ كثيرا حين نقول إن دور العنصر الموازي الذي تكفّل به في الماضي الاتجاه النفعاني- الأمبيري في الخطاب الكانطي هو ما يقوم به اليوم المتعالي داخل مجال الفلسفة العملية بمعناها الشامل أي من حيث المنهج والموضوع.

إنّ هاجس الحصر الجيّد هذا لما يستحق أن يعدّ القطعي يفسّر النظام المتّبع في الكتاب: جزء أوّل مخصص لمسألة الأساس؛ الجزء الثاني يضمّ « الأمثلة » المشهورة - حظر الانتحار والكذب، منع الوعد الكاذب، واجب مساعدة الآخر، واجب تنمية الشخص لمواهبه. والجزء الثالث مخصّص للمجددين داخل الوجهة الكانطية.

لقد تعرضت إلى إستراتيجيتي الترتيب والفرز. فالأولى تحكم الجزء الأول، أما الثانية فتحكم الجزء الثاني والثالث. ولكن يتعيّن الترتيب حتى يمكن الانتقاء. وفي هذا المضمار يكون من المهم جدا التمييز بين فلسفة أخلاقية أولى (الاتيقا الأساسية لأسس العقل العملي) وفلسفة أخلاقية ثانية (ميتافيزيقا الأخلاق) وكذلك التمييز منذ الأولى المركزة على الأمر القطعي العام (الذي سنفرق فيما بعد بينه والأوامر القانونية لنظرية الحق) بتخصيص صعيد يمكن تسميته الصعيد الدلالي من حيث أنه يدرس دلالة مفهوم الأخلاق (النية الحسنة ، الإلزام النافذ على كلّ الموجودات العاقلة، الأمر بالنسبة إلى

كل الكائنات العاقلة مثلنا نحن) وصعيد الاتيقا المعيارية التي تدرس معايير الأخلاق أولا من خلال الصيغة الأساسية للقانون العام المتولّد عن قاعدة الكوننة، وبعد ذلك من خلال الصيغ الفرعية الثلاث المعروفة بالأوامر الكانطية الثلاثة. ولا تقلّ عن ذلك أهمية التمييز داخل الفلسفة الأخلاقية الثانية بين جزء عام وجزء خاص. والجزء العام هو في مركز نقاش الكتاب موضع اهتمامنا: يتضمن جنبا إلى جنب وبنفس القوة القطعية الأمر القانوني المفرد (الذي يحكم **نظرية الحق**) و الأمر القطعي للفضيلة في صيغة المفرد (الذي يحكم **نظرية الفضيلة**). ويتضمن الجزء الخاص مبادئ قطعية في صيغة الجمع، قانونية من جهة (مثل منع الوعد الكاذب) وأخلاقية من جهة أخرى (مثل منع الانتحار، الخ.).

إذن فعلى أعلى فلسفة الأخلاق الثانية في جزئها العام يقع الأمر القانوني القطعي في صيغة المفرد و الذي يستحقّ أن يدافع عنه ضد كل شكل من أشكال الإقصاء وكذلك أيضا ضد كل مراجعة. فهو يشكّل النواة الصلبة لما تجدر تسميته إتيقا القانون. ولا بدّ من الدفاع عن التسمية «ميتافيزيقا الأخلاق» المقترنة بالفلسفة الأخلاقية الثانية التي افتتحتها الاتيقا القانونية الموازية لاتيقا الفضيلة، باعتبار أنها لا تدل على شيء آخر غير موقعها الغير أمبيري.ولكن يتعيّن عند ذلك تخليصها من الإضافات النظرية وغير العملية المتعلقة بالإنسان كشيء في ذاته و فصل ما يندرج ضمن إشكالية مغايرة، هي إشكالية جدلية «**العقل العملي**» التي تتواصل من خلال مسلماتها المتعلقة بالإله والخلود والحرية الراهنة. ونرى أن الفرز يبدأ مع التفرقة.

غير أن الأمر الهام يتمثل في وضع الاتيقا القانونية وأمرها القطعي في صيغة المفرد في الموقع المناسب. فهو الوحيد المستند إلى معرفة دلالية سابقة يتعيّن أن يقابل بالمبدإ النفعاني المتمثل في توفير أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس. وبالمقابل تكون بعض التقاطعات مع أرسطو مسوّغة باعتبار أن التفريق داخل مجال القطعي يقود إلى عتبة مبادئ جوهرية وإن كانت لا تزال بعد قطعية: وبهذا المعنى يكون كتاب أوتفريد هوف نقدا للنقد وهو يتمثل ،وفق معنى غير سلبي، في تقدير المدى المشروع وتفقد حدود النقد الذي يمارس على المواضيع. و إن كانت ثمّة مؤاخذة يمكن أن يوجهها هذا النقد من الدرجة الثانية إلى كانط فتتمثل في أنه رمى إلى ما هو بعيد جدا وأنه ادعى حيازة الموقف الوحيد الممكن، جاعلا إمكانية الموقف الموازي الذي نتمناه مستحيلا وعرضة للاتّهام بكونه مفارقة تاريخية. و من هنا عنوان الجزء الأوّل: «طرف مواز أم مفارقة تاريخية؟». إن ما يعمل الكاتب على تفنيده هو إمكان هذا الخيار. ويمثل الاعتراف بالعناصر الأنثروبولوجية التي تسهم في تشكيل اللحظة القطعية في إنجاز كانط لبرنامجه دون تنازل مع ذلك عن أحد المكتسبات الأكثر أهمية لكتاب الأستاذ هوف.

فلنقف في هذا التصدير عند حدود ما يتعلق مباشرة بالاتيقا القانونية التي ذكرنا آنفا و بمكانتها في المعمارية الكانطية مثلما هو الأمر بالنسبة إلى صياغة الأمر القطعي في المفرد.

وقد صيغ هذا الأخير على النحو التالي في فقرة من «نظرية الحق»:

«عادل كل فعل يمكّن أو تمكّن قاعدته للحكم الحر لكل شخص بأن يتعايش مع حرية كل آخر وفق قانون كوني».

نتخلص من مؤاخذة الأخلاقوية عندما نتمعن في ضروب المحدودية الثلاثة المتضمّنة في الأمر. فالحرية تعني أولا حرية الفعل أي القدرة على التدخل في حقل التفاعلات؛ وعلاوة على ذلك لا يحكم المبدأ إلا التشريع الخارجي مثلما ينبّه إلى ذلك فعل «التعايش مع»، وأخيرا لا يقتضي من حيث دلالية الإلزام إلا القانونية أي التوافق مع القاعدة وليس الأخلاقية بالمعنى الدقيق، أي طاعة الواجب كواجب أو بمعنى آخر القناعة Gesinnung . غير أن هذه الأشكال الثلاث من المحدودية لا تؤثر في المقتضى المتعالي ذاته الذي تعبّر عنه الصيغة « وفق القانون الكليّ »: هذا المقتضى لا يدل على شيء آخر غير القدرة على تطبيق القاعدة على كلّ الأشخاص بالتساوي. وعندما نكون قد فهمنا أن الكونية المطلوبة لا تدير إلا مجال التعايش بين الحريات يمكن أن نكون صارمين فيما يخص الصفة الميتافيزيقية أي غير الأمبيرية لمصادرة يقول في شأنها الفصل ج إنها «غير قابلة للإثبات لاحقا». وتفرض الخطوة الموالية نفسها: شرعنة الإكراه متضمنة تحليليا في شروط التعايش بين الحريات. ويمكن لهذه الصلة أن تدرك مباشرة عندما ننتبه إلى أن الإكراه يتمثل من حيث المبدأ في عائق يوضع أمام كل ما من شأنه أن يمثّل عائقا أمام الحرية. وعند ذلك لا نكون أمام لحظتين: الإلزام وفق قانون ومشروعية الإكراه؛ وإذا كان لا بد للتوافق بين الحريات أن يكون متبادلا فلا بدّ أن تكون الممارسة المشروعة للإكراه كذلك هي الأخرى. هذه الصلة بين اللحظتين

وثيقة إلى حد يصبح معه مبدأ إمكان الإكراه الخارجي ذاته يحتلّ على الصعيد القانوني المكان الذي يحتلّه الوعي بالإلزام ـ Gesinnung ـ على مستوى الحوافز وعلى صعيد الأخلاقية بمعناها الصارم. وبذلك فإنّ القانونية التي لم تكن في «**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**» سوى مفهوم مضاد تصبح المبدأ الناظم للمنظومة القانونية.

وإذا تركنا نصب أعيننا سعة الحقل القانوني وأشكال المحدودية الداخلية لمبادئ الحق في تعددها فلن يكون ثمّة مبرر لاتهام الفلسفة الحقوقية بالأخلاقوية: فالأنموذج الذي أعلن ن. لوهمان N. Luhman «ضياعه» يمكن أن يعتبر قد «اكتشف من جديد» عندما «أعيد البت فيه» من قبل أ. هوف! إنه أنموذج أخلاق قانونية بلا أخلاقوية ولنجازف بهذه المفارقة، إنه أنموذج أخلاق قانونية بلا أخلاقية. هذا الانزياح بين القانونية والأخلاقية يجسّد انتساب الأمر القانوني القطعي إلى الميتافيزيقا الثانية وفق المصطلح الذي يقترحه علينا أ. هوف.

أما اللحظة الأنثروبولوجية التي تمثّل الطرف الموازي للحظة المتعالية حتى في نص الكانطي ـ ورغم الادعاء المعلن في «**الأسس**» تشكيل ميتافيزيقا أخلاق دون شائبة أنثروبولوجية ـ فهي تظل حاضرة على نحو مضمر في ذلك الإقرار بوضع الإنسان ككائن متعقّل ومتناه وكذلك ميّال إلى تفضيل ميوله الحسية على الواجب. غير أنه يقع الإقرار بهذه اللحظة صراحة في فلسفة الحق من خلال حالات أوّلية تضع العقل العملي موضع الاختبار فيما يخص التعايش بين الحريات. ويجب قبول ذلك دون حرج:

فالأنثروبولوجيا لا تؤثر في الأخلاق القانونية وإنّما تحدّد، كما يقول هوف عن صواب، التحدي الذي لا يكون من دونه للأمر الأخلاقي وظيفة، وتجعل الأمر الأخلاقي ذاته مفتوحا.

لقد هيّأنا الكاتب من خلال تحليله المتمعّن للقواعد في كتابه «**مدخل للفلسفة العملية**» لكانط لقبول ما لا يستحق أن نطلق عليه اسم اعتراف. فقاعدة الكوننة لا تنطبق حقا إلا على مشاريع أفعال قد سبق ضبطها، وإن ظلت متأصلة في الميول التي لا تمثل فقط كأعداء للأخلاقية وإنما أيضا «كمواد» يتعيّن إصباغ «صورة» أخلاقية عليها. ولا تشذّ فلسفة الحق على هذا النمط. لا بد لنظرية الفضيلة أن تواجه نماذج من الحالات مثل سأم الحياة فيما يخص حظر الانتحار، أو العوز الشخصي فيما يتعلق بحظر الوعد الكاذب، أو عوز الغير عندما يتعلق الأمر بتقديم المعونة، أو الكسل عندما يتعلق الأمر بواجب تنمية القدرات الشخصية. وتعمل نظرية الحق على رفع التحديات الناجمة عن العلاقات الاجتماعية والتي تهدد مشروع التعايش بين البشر أي تلك الحالات التي يكون فيها المغري مثلا الضرر بالآخر على صعيد التبادل و العقود أو على صعيد الملكية حين يذوب ما هو «ملك شخصي».

هذا ما يعمل الجزء الثاني من الكتاب على تبينه بحزم فيما يتعلق «بالأمثلة» الشهيرة التي ندعى إلى إدراجها في المستوى الثالث من القطعي أي مستوى الأوامر القانونية في صيغة الجمع. وهي ليست أوامر أقل قطعية من تلك الخاصة بالمستوى الأعلى ولكن طابعها التعددي يوفّر مناسبة لوصل من نوع خاص يكون رهيفا ومتمايزا بين المتعالي والأنثروبولوجي. وتكتسي

الأنثروبولوجيا ذاتها صبغة أنثروبولوجيا قانونية خاصة مختلفة عن الأنثروبولوجيا العامة التي يقتضيها الأمر القانوني في صيغة المفرد. فهذه الـ «أمبيرية ذات الثراء المتزايد» (أ. هوف) تتسلل داخل عملية تكوين القواعد الخاضعة لحكم الحق. فلا تنفك فلسفة الحق عن التعاطي مع محن الحياة في المجتمع. و أن يؤثّر البشر في بعضهم البعض و أن تعمل حرية الفعل على التوافق مع حرية الآخرين في الفعل و أن يكون هناك تنافس حول خيرات نادرة شيئا ما فتلك هي بعض الصفات التي يكتسيها الوضع الإنساني في المجال الحقوقي.

لا يجب أن نستنتج من هذه المفاوضة الضرورية بين المتعالي والأنثروبولوجي ضرورة هزيمة الأول أمام الثاني. فشروط توافق حرية الفرد مع حرية الآخر « وفق قانون كوني للحرية» تخرج عن نطاق الامبيرية. فلا تصدر ما نسميها «حقوق الإنسان» عن شيء آخر غير ضرورة الانسجام الكوني بين حريات الفعل. وما يميزها عن الصيغة العامة للأمر القانوني هو ذلك التشديد على القيود التي توضع على نحو متساو و الحماية المتساوية المتضمنة في مقتضى الانسجام. وفي هذا المضمار يكون هوف على حق حين يؤكد أن فكرة التبادل لها الأولويّة عند كانط بالنسبة إلى فكرة التوزيع: فالعدالة تصحيحية قبل أن تكون ـ ولكي تكون ـ توزيعية.

في الجملة، وفي هذا الخلاف الكبير والمعاصر حول مسألة أسس الإتيقا الحقوقية يستطيع المشروع الكانطي الخاص بالاتيقا الحقوقية أن يستند إلى البعد الاندماجي الذي تكون النظريات «المنظوماتية» إمّا جاهلة به أو تزعم باطلا أنه مشتق من تركيباتها

الخاصة. وبالمواصلة وفق نفس التفكير نلاحظ أن نفس المشروع ذاته يكبح ذلك الاندفاع نحو الانحراف التعددي المفرط لنزعة ما بعد الحداثة في الوقت الذي يتصدى فيه لمختلف محاولات «نزع الأخلاقية» عن القانوني. ولكن تجاه النفعانية يوفّق كانط أيما توفيق عندما يوكل لها حين يستعين بالأنثربولوجيا دور الطرف الموازي لطرف هو أيضا مواز لآخر.

سيجد القارئ أهمية متأكدة في النقاش الذي يجريه هوف في الجزء الثالث من كتابه مع أولئك الذين ينتسبون، من بين المنظرين المعاصرين، إلى كانط ويزعمون في نفس الوقت تجاوزه: ويتعلق الأمر بطبيعة الحال بجون روولز و بكارل أتو آبل ويورغن هابرماس.

يكتسي مصطلح الطرف الموازي دلالة جديدة في إطار إستراتيجية لم تعد تستهدف النفعانية بصورة رئيسية وإنما رفاق درب لهم نفس خصوم كانط إذا أخذنا في الاعتبار الأشكال المعاصرة والشديدة الثراء للنفعانية. فلا يمكن لإستراتيجية خصومة عائلية إلا أن تكون مختلفة جدّا عن إستراتيجية المجابهة العنيفة. ومع هذه الأشكال الثلاثة التي سنعلن عنها عندما نتعرّف على الاختلاف الكبير الذي يميّز هؤلاء المفكرين الثلاثة المذكورين آنفا توجد حجتان في الفصول الثلاثة المعنية: فمن جهة، يؤاخذ مجددو الكانطية الثلاثة على عدم إعطاء الأمر القطعي القانوني لدى كانط الأهمية التي يستحقها، ومن جهة أخرى يجتهد البعض في التدليل على أن التأسيس الذي يوضع محلّ التأسيس الكانطي تأسيس يفترضه ولا يلغيه . ويعود الفضل إلى الجهد الدؤوب في الترتيب و الفرز الذي مكن هوف من وضع الكانطية في موقع هو في نفس الوقت متواضع ولكنه عنيد .

وتتم باتجاه روولز بلورة الحجتين و توجيههما على النحو الأشدّ صرامة. فبتوصيفه لنظريته على أنها « سياسية لا ميتافيزيقية » يكون روولز قد أساء فهم دلالة الميتافيزيقا العملية الكانطية وفي نفس الوقت الأهمية الفعلية للأمر القطعي القانوني. أما مبادئ العدالة فمن المؤكد أن صياغتها قريبة من كانط باعتبار أن نفس المبتغى الكوني يقود النقاش، بفضل ستار الجهل، من الحالة الأولية للإنصاف إلى غاية التحديد النهائي للمبادئ، وإن كان يمكن التشكيك في هذا المبتغى الكوني ما دام رهان العقد هو البحث عن المعدّل الحسابي للمنفعة القصوى. فالاستدلال نفسه يجد صعوبة في التباين مع ما كنا سميناه الآن حساب أقصى معدّل للمنفعة. وما يفتقد هي اللحظة القطعية الكونية الكفيلة بتحويل اختيار تدبيري معقول إلى اختيار أخلاقي. وقد بدا لي أن في نظر هوف أن المسؤول عن انعدام الحسم في موقف روولز ما بين القطعي و النفعي هو في آخر الأمر ذلك النقل للنقاش من المجال القانوني–السياسي إلى المجال الاقتصادي. ولا يمكننا مع ذلك إنكار تلك الفروق الدقيقة في التقويم النهائي (ص 222).

وكان لا بد للنقاش مع ك.أ .آبل أن يكون لطيفا: فمن يدعو اليوم على نحو أشدّ صرامة منه إلى فكر متعال؟ من استطاع، باستثناء هابرماس، أن يوفّق بين المأثورات القاريّة ونماذج الفكر الأنغلو أمريكي؟ وذلك ما سمح لهوف أن يستطرد بإسهاب حول «وفرة النقاط المشتركة». ولكن هل يسمح المنعرج اللساني الذي يرفعه آبل إلى مستوى التغيّر في الأنموذج - من أنموذج الوعي إلى أنموذج اللغة - بتأسيس أفضل للأمر القطعي؟ ولن أهتم هنا إلا

بالاتهام لكانط باعتماد ضرب من التأسيس القائم على مسارّة النفس لنفسها (monologuale) وهو اتهام يتم وفق مبدإ الكلام الحواري، ذلك المبدإ المتضمن في مبتغى متّحد مثالي للتواصل وفي البحث عن وفاق نتوصّل إليه من خلال النقاش. وبالنسبة إلى هوف، تكون قابلية التواصل متضمنة على نحو مضمر في قاعدة الكوننة الكانطية، كما يدلّ على ذلك في موضع آخر مقتضى الدعاية كشرط لكل ممارسة نقدية لملكة الحكم. ولكن أيضا وبالخصوص لأن قابلية التواصل هي في مركز نظرية القانون بوصفها ما يضمن التوافق بين مجالات الفعل الحر. وبمعنى معاكس لهذا، يحق لنا أن نشك في قدرة مفهوم الوفاق المثالي على التمييز بين الإرادة المشتركة والإرادة الكونية. وهو ما يسمح لأوتفريد هوف بأن يصرّح أن البديل الذي يقترحه آبل يخضع هو الآخر إلى المقياس الكانطي (ص. 238). وما لم يكن منتظرا هو ذلك التلميح إلى خطر الاندفاع hybris الذي ينجم عن مشروع يُمنح فيه متّحد تواصل كلّية المعرفة والقدرة بفعل إزاحة إشكالية هي، والحق يقال، مختلفة تمام الاختلاف عن البحث في الأمر القطعي - أي إشكالية التوفيق بين الفضيلة والسعادة - التي تشغل قسم الجدلية، ذلك القسم المذموم كثيرا من كتاب «العقل العملي»:

«لا تمكّن أفضل إرادة ممكنة متّحد التواصل من إنجاز المهمة التي صاغها كانط من خلال الكلمة المفتاح : جدلية العقل العملي الخالص» (ص. 241-242).

حقيقة لا تخلو الخصومات العائلية من الحيوية و الطرافة.

لا بد أن ينتهي بنا المطاف إلى هابرماس. وقد سبق لهوف أن جادل هذا الأخير في كتاب «**العدالة السياسية**» الذي أجابه هو الآخر. لهذا يتعين أن لا نرى في الصفحات المخصصة لهابرماس إلا جزءا من نقاش لا يزال يدور. و أمام هابرماس لا يملك هوف إلا أن يقرّ بانذهاله حيال ذلك الكم الهائل من المعارف الأمبيرية البراغماتية التي تسهم في تشكيل ذلك الأثر الضخم الذي تمثله نظرية الفعل التواصلي. ألا يسبب اختيار هذا المفهوم كمحور للنقاش ضياع الوجه القطعي في خضم هذه الوفرة للعلوم الاجتماعية والمرجعيات المختلفة لأسس تلك العلوم؟ ألا يحثنا الاهتمام المتزايد بأصناف الآفات الاجتماعية إلى تأجيل طرح مشكل التأسيس النهائي الذي كان ك.أ .آبل قد وضعه مع ذلك في مركز رئيسي أو حتى التخلي عنه؟ و اعتبارا لهذه الشكوك يصبح النقد ملتويا بل يصير مماحكا ومعبرا عن القلق الذي ينتاب تفكيرا نقديا صرفا أمام مشروع لا ينشد غير تشكيل نظرية عامة في المجتمع. والمكان الذي يخصص في مشروع بهذا الحجم إلى التأسيس المتعالي البراغماتي لآبل لا يمكن إلا أن يصبح متواضعا أكثر فأكثر. ولا يعترف المجادل بأنه بصدد عمل متّزن تمنح فيه الكوننة على الأقل رتبة « المبدإ الجسر» إلا عندما يتركز جهد هابرماس على أخلاق الجدل. (ص. 269). وتجد الحجتان الموجهتان الواحدة تلو الأخرى إلى أعضاء العائلة الكبرى للورثة المتمردين مجال تطبيق محدد على نحو أفضل. و ما يؤاخذ عليه هابرماس في آخر الأمر، على خلاف النقد الموجه لآبل، هو إفراط في التواضع بمعنى تواضع متعال. فكيف يمكن فضح تناقض

براغماتي لدى الخصوم الريبيين لأخلاق الجدل إذا لم نعلن بصوت عال وصارم عن « المبادئ القطعية للحق»؟ لا يتسنى ذلك إلا شريطة أن تتمكن اللحظة المتعالية في ذلك الحوار مع العلوم الاجتماعية من أن تتسق مع حقيقتها كطرف معدّل (contrepoint) يقع على مسافة متساوية بين المبالغة و الاستسلام.

هذه الدعوة العنيدة هي التي تمنح آخر كتب أ. هوف أكثر من وحدة الموضوع والمنهج : وحدة اللهجة.

المقولات الأساسية لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر*

ليس غرضي هنا تقديم رؤية إجمالية لفكر ماكس فيبر على النحو الذي قام به بيار بوراتز في كتاب «زوال سحرية العالم» فغايتي هي أكثر تواضعا إذ تقف عند حدود تفسير للنصوص مطبّق على الفقرات الأولى من الفصل الأوّل من القسم المعنون «نظرية المقولات السوسيولوجية» من كتاب «**الاقتصاد والمجتمع**» (Wirtschaft und Gesellschaft)، وهي فقرات سأضيف إليها الفقرات الأولى من الفصل الثالث « أصناف الهيمنة» (Die typen der Herrschaft) . ولن أقدم مثل هذه القراءة التي هي في الحقيقة ذات مرمى بعيد، دون خيط ناظم نسير على هديه. وهو ما يوفّره لنا نص يمكن الثقة فيه كل الثقة يستند إلى تلك الملاحظات التي ضمّنها ماكس فيبر نفسه الهامش، وهو نص كان قد نشره وينكلمان في طبعة جيّدة. وسنتخذ من مركزي الانشغال: الموضوع والمنهج ذلك الخيط الناظم الذي سنهتدي به. فمن وجهة الموضوع يكمن رهان الإنشاء في الزوج هيمنة- شرعنة (Herrschaft- Legitimitat) .

(*) نص المحاضرة التي قدّمت بصوفيا (بلغاريا) في ملتقى ماكس فيبر في مارس 1999 والمنشورة في Divinatio ، دار علوم الإنسان والمجتمع، صوفيا 2000.

(يمكن أن نتردد في ترجمة لفظ Herrschaft، ولقد اعتمد في الترجمة الفرنسية اللفظ هيمنة، استئناسا بالجدلية الهيغلية للسيد والعبد في «**فينومينولوجيا الروح** »). ومن الوجهة المنهجية هناك فائدة في الاقتداء بفيبر في عملية بلورة المفاهيم. ومن هذه الجهة لا أستبق الحكم في أي شيء يتعلق بتلك المسائل التي أثارها هاينز ويزمان Heinz Wisman والمتعلقة بالعقلنة على نطاق واسع من التاريخ. فهو يستند إلى إستراتيجية برهنة تقوم على الاقتران بين نهجين: الأول خطي ويرمي إلى التحديد المفهومي المتدرج لمصطلح الهيمنة والذي يستعمل سويّا مع مصطلح الشرعنة وحتى بالاشتراك مع طرف ثالث إذا أخذنا في الاعتبار دور الاعتقاد (Vorstellung). أما النهج الآخر فهو ذلك المتمثل في توزيع المصطلحات وفق أصناف، وهو توزيع يضيف إلى التمشي الخطي تمشّيا متعدد الاتجاهات. وسنبرز كيف أن هذه الإستراتيجية المعقّدة هي الملائمة لموضوع الهيمنة.

ولنبدأ بالقسط الأول المتكون من الفقرات 1إلى 6؛ فهذه تتشكل من خلال ثلاث مراحل. يأتي في المقام الأول تعريف المشروع السوسيولوجي كعلم ينشد الفهم من خلال التأويل (bedeutendes Verstehen). ولا بدّ من التشديد على هذه المزاوجة بين التأويل والتفسير:

«نسمي علما علم اجتماع ينشد الفهم من خلال التأويل (bedutendes Versthen) للفعل الاجتماعي ومن خلال ذلك التفسير السببي لحدوثه ولآثاره».

وهنا يكمن الاختلاف مع ديلتاي الذي يجعل الفهم والتفسير في تعارض. ويعيننا ماكس فيبر على الخروج من المأزق الذي يخلّفه هذا التعارض المطلق. فبالنسبة إليه تتضمن حركة التأويل العنصر السببي. ولأن علم الاجتماع تأويلي فإنّه يمكنه أن ينتج تفسيرا سببيا. صحيح أن التأويل في بقية النص يوضع أحيانا في تعارض مع السببية غير أنها سببية مقطوعة الصلة بـ Deutung .

وبعد كل هذا ، ما الذي يقع تأوّله ؟ الجواب: ما يقع تأويله هو الفعل (Handlung). (أفضّل اللفظ فعل على نشاط حتى أقترب من ذلك الاستخدام الذي يحبذ اتجاه هام في التاريخ وعلم الاجتماع المعاصر التفكير في إطاره.) وفي هذا السياق يكون الفعل ما يضاد مجرّد السلوك من حيث أن هذا الأخير هو مجموعة من الحركات تحدث داخل الزمان، في حين أن النشاط يتضمّن معنى ما بالنسبة إلى الفاعل الإنساني:

«نقصد بنشاط سلوكا إنسانيا عندما وكلما كان الفاعل أو الفاعلين يمنحونه معنى ذاتيا».

المرحلة اللاحقة والحاسمة هي تلك التي يستوعب فيها تعريف النشاط مفهوم المعنى الذي يكون للفاعل عن ذلك النشاط. ولكن في نفس الوقت، وهذه هي اللحظة الثالثة، يتعين على النشاط علاوة على ذلك أن يكتسب معنى من خلال العلاقة بفاعلين آخرين. ويكون بهذا النشاط ذاتيا وبيذاتيا في نفس الوقت. ويتشكل مفهوم النشاط الاجتماعي من خلال هذه العلاقة التفاعلية بين الذاتي والبيذاتي:

«نسمي فعلا اجتماعيا (soziale Handlung) ذلك النشاط الذي يرتبط، وفق المعنى المستهدف من قبل الفاعل أو الفاعلين، بسلوك الغير ويتحدد إنجازه في علاقة معهم».

ويكون بذلك و من البداية العنصر البيذاتي حاضرا وعلم الاجتماع علما تأويليا باعتبار أن موضوعه يتضمن من جهة معنى ذاتيا و يأخذ من جهة أخرى في عين الاعتبار دوافع الآخر. وتكون بهذا الصلة التي تربط الـ Verstehen التأويلي و موضوعه الخاص، الفعل العاقل، صلة وثقى. و سألخص هذه العناصر الثلاثة في فكرة نموذج حافزي لا يعارض السببية عامة وإنما فقط تلك التي تكون آلية و حتمية. ويمكن لنا أن ندخل هنا إثر ماكس فيبر في تفاصيل متعددة ومن شأنها تدقيق مفهوم النشاط الاجتماعي وبالخصوص فيما يتعلق بالتمييز بين الاعتناق السلبي و الاعتناق الحركي الذي يجد تجسيما له في تصنيفية الـ Herrschaft : فالامتناع عن الفعل فعل أيضا مثلما هو الحال في سلوكيات الإغفال أو الانسحاب من دائرة الفعل؛ و ضمن التحديدات الأخرى الهامة لا بد من إدراج التحديدات الزمنية؛ فهي تتعلق بوجهة النشاط الاجتماعي في علاقته مثلا بسلوك ننتظره من قبل الآخر. ونعثر هنا على خاصيّة مشتركة مع تحليل ألفريد شوتز Alfred Schutz وهو يتحدث عن الوجهة الثلاثية للفعل: صوب المعاصرين وتجاه السابقين ثم اللاحقين؛ وبهذا يقع إدخال بعد ليس تاريخيا عامة وإنما هو عابر للأجيال تحديدا.

وتتبع هذه الثلاثية الأولى وقفة تكون فرصة أولى لإدخال مفهوم النمط المثالي الذي لاحظنا في الواقع أنه كان جاريا به العمل

وهو مفهوم تفكريّ مطبّق على مصطلح المعنى من حيث هو مشكّل لموضوع الدراسة والفعل العاقل. فما ينتج معنى بالنسبة إلى الفاعلين هو ما يشكل أيضا معنى بالنسبة إلى الدارس في علم الاجتماع أي إمكانية إنشاء أنماط. أكيد أنها إنشاءات منهجية ولكنها ليست اعتباطية بتاتا. أكيد أننا نستطيع أن نتساءل حول المتانة الابستمولوجية لهذا المفهوم و اقتراح تأويلات بديلة. ولنقل كتحسس أولي أن الأمر يتعلق بوسيلة لتمييز و جرد وتصنيف ضروب الفعل وفي نفس الوقت تمش يفتح أمام التصنيفية فضاء من الشتات. ويتعيّن في هذا المضمار أن نحسّن وضع المثال - الأنماط، أو الأنماط المثالية، على ذلك الطريق المستقيم الذي يقود إلى المفهوم وكذلك أيضا في سياق تلك الأشكال من التوزيع المختلف لضروب التصنيفية. ولا بد من الانطلاق من الأمر التالي: ما هو واقع بالنسبة إلى ماكس فيبر هو دوما الفرد؛ ولا يمكن للأنماط المثالية أن تفصل عما يمكن تسميته النزعة الفردانية المنهجية لدى ماكس فيبر. إذ نكون دوما بصدد أفراد يتصرّفون بتفاعل مع أفراد آخرين ما دام مفهوم الفعل الاجتماعي يتضمن معنى البيذاتية. وفي هذا الأمر، لا يكون ماكس فيبر بعيدا عن أطروحة هوسرل في «**التأملات الديكارتية**» حول «جمعنة العلاقات البيذاتية » (التأمل الخامس).

ففي هذا المستوى من النص تظهر على ذلك المسلك الخطي أوّل تصنيفية (وفي الواقع تعترضنا في الفقرات الخمس عشرة الأولى العديد من التصنيفيات منسجمة بدرجات متفاوتة، والمهم هو اعتماد طريقة التصنيف أما الاختلافات فتهم بدرجة أقل).

وتتعلق هذه التصنيفية الأولى بمفهوم النشاط الاجتماعي و تسبق تصنيفية أنماط شرعنة الهيمنة:

«مثل كل نشاط يمكن للنشاط الاجتماعي أن يتحدد: على نحو عقلاني من حيث غايته (Zweckrational) من خلال انتظارات تتعلق بمواضيع العالم الخارجي، عالم أناس آخرين - على نحو عقلاني في قيمه (Wertrational)، من خلال الاعتقاد الواعي في القيمة الداخلية لسلوك إتيقي وجمالي و ديني أو غيره مهما كان النجاح المنشود - وفق الانفعالات وخاصة الأحاسيس، من خلال الأهواء و العواطف الخاصة بالفاعلين وحسب السنة (traditional) بمقتضى العادات المتأصلة».

والحال أننا نميز هنا أربعة أنماط، وهناك ثلاثة، فلا وجود إذن لأي تصلب مفهومي وإنما عملية تظل استكشافية جدا. وهناك أداة توضع على محك الاختبار ستقود لاحقا إلى أنساق الشرعنة: وليس من باب الصدفة أن نسمي Zweckerational ما سيتطابق لاحقا مع نظام من النمط البيروقراطي. ومزية هذه التصنيفيات أنها تبرز اقترانا قويا بين البنية المفهومية على الصعيد الابستمولوجي والصلة بين النفوذ والهيمنة والشرعنة على صعيد الموضوعات. وفي الواقع فإن اللائحة الأولى هي لائحة الشرعنة (Geltung). وتتمثل أهمية النص، من حيث نمط عمله أنه لا يبدأ بالشرعنة وإنما ينتهي إليها بالتدرج.

سنرصد الآن المفاهيم الوسيطة بين هذه الثلاثية - استهداف معنى، الاتجاه صوب الآخر و مصطلح الفعل الاجتماعي - ومصطلح الهيمنة. فهناك ثلاثة مفاهيم وسيطة مقترحة قبل دخول مصطلح Herrschaft حيز الفعل.

لدينا في البداية مصطلح نظام. و اللفظ الألماني Ordnung يدلّ على أكثر من معنى القيادة: فلن تكون ثمّة قيادة وأمر إلا مع الـ Herrschaft . ويتضمن مصطلح نظام، بصفة أساسية أكثر، معنى منظمة أو هيئة تتسم باستقرار خاص بها. ويظل مفهوم الـ Ordnung في انتظار الجزء المتمم له أي صفة الشرعية: فالنظام يتطلب الشرعنة حتى يصبح فعلا نظاما. وبالفعل تقترح الفقرة Ordnung تصنيفية جديدة تتعلق تحديدا بالشرعنة. ويتمثل مفهوم الـ Geltung الذي سينتقل تدريجيا إلى المركز قبل كل شيء في مطلب اعتراف. ويستغل اللفظ الألماني Geltung الطابع الفاعل للطلب و المطالبة و الطموح الماثل في ما نسميه بالإنجليزية claim. وتحت عنوان Ordnung يندرج هذا الطلب للشرعية تحت مفهوم الضمان: فالنظام يمكن أن يُضمن (garantiert) من خلال انفعالات و من خلال الانسياب الوجداني أو على نحو عقلاني وفق القيم أو بفعل الإيمان بصلاحيته أو على نحو ديني أو فقط وفق انتظار بعض الآثارالخارجية مثل تلك الأوضاع التي تكون فيها مصلحة ما محلّ رهان. ومرة أخرى تظهر عملية التوزيع وفق الأنماط عملية متحركة على نحو خارق للعادة، يترتب عنها توليد للمفاهيم من خلال عمليات الحصر والتحديد المتدرج. وما يظل مهمّا هو إدخال مشكل الشرعية من خلال مشكل النظام. و بهذا المعنى لا نكون أمام رؤية فوقية، إن أمكن القول، وإنما رؤية من الأسفل خاصة بالفاعلين الاجتماعيين لاستباق المقارنة بمشاريع أخرى حديثة أكثر، سنعود إليها فيما بعد لننهي الحديث؛ إنهم الفاعلون الذين يستطيعون منح نظام ما صلاحية مشروعة : وفق

السنة ووفق اعتقاد من قبيل وجداني ووفق إيمان عقلاني بالقيم وبفعل استعداد إيجابي للمساواة، ومرة أخرى لا تهم الاختلافات بين التصنيفيات إذ لا يتعلق الأمر إلا بتصنيفات استكشافية تتداخل فيها الواحدة مع الأخرى.

أما المفهوم الثاني الوسطي فهو مفهوم الاختلاف بين نمطين من عمل الـ Ordung وفق كونه إدماجيا أو جمعياتيا فقط. ونكون هنا على طريق الشرعنة. يكمن الاختلاف في ما يلي : إما أن يكون للفاعلين إحساس بالانتماء المشترك فيكوّنون Gemeinschaft (يمكن الحديث عن Vergemeinschaftung إطار للعيش المشترك) أو أنهم يعتبرون العلاقة التبادلية بينهم علاقة تعاقدية، فالرابطة خارجية أكثر وتعني الفاعلين على نحو شخصي أقل: إنها الـ Gesellschaft. ونصل هنا إلى تمييز كلاسيكي في علم الاجتماع الألماني لذلك العصر والذي كانت له للأسف استتباعات رهيبة. ولئن لم تكن تلك نية فيبر، فقد أعلى علماء الاجتماع النازيون من شأن المتّحد على حساب الجمعية؛ و هو استخدام سيئ للتمييز الشهير الذي اقترحه تونيس Tonnies. وفي هذا المضمار يمكن القول إن ماكس فيبر يميل إلى مصطلح المجتمع Gesellschaft مثلما يوحي بذلك عنوان الكتاب أكثر منه إلى المتّحد Gemeinschaft. ويرجع في واقع الأمر التفضيل للعلاقة الجمعياتيّة إلى السنّة التعاقدية لدى كلّ من هوبز وروسو وكانط. ولا بدّ من التذكير كذلك أن كلّ هذه المفاهيم مسخّرة لتغطية الحقل الاقتصادي والقانوني والسياسي، مثلما نرى ذلك في بقية كتاب ماكس فيبر. فهناك حاجة فعلا لمفاهيم فاعلة ومؤثرة لتغطية هذه الحقول الثلاثة على الأقل إن لم

نضف إليها حقل الدين. و علاوة على شكلية العقد، هناك أهمية خاصة لعلاقة التضاد بين مفهوم المتّحد Gemeinschaft ومفهوم المجتمع Gesellschaft الذي يتجسّد فيما بعد في التنظيم الإداري. ويمكن لنا أن نشدد هنا على أن التركيب بين هذين المفهومين يمكن أن يكون الأكثر خصوبة فيما يخص إنتاج الرابط الاجتماعي لإرادة العيش المشترك مثلما هو الشأن لدى حنا آرندت.

ثم يأتي بعد ذلك كمفهوم وصل مفهوم الإغلاق، وهو مفهوم يعيّن درجة انغلاق جمع أو مجموعة من البشر(Verband). فموضوع الاهتمام هنا هو الهوية الجماعية باعتبار أنها رهينة وجود حدود جغرافية أو غيرها تفصل في مسألة انتماء شخص أو آخر إلى المجموعة. و يجول في ذهني هنا عنوان كتاب ميخائيل والزر «دوائر العدالة» الذي يبدأ بفصل معنون «الانتماء» Membership؛ إذ يتعلق الأمر هنا بالقواعد التي تحكم الانتماء وبالتالي أيضا الإقصاء، وهي ذات دلالة بالغة بالنسبة إلى تشكل هوية المجموعة. وفي هذا الصدد تتواصل عملية بلورة لمدى انغلاق مجموعة ما على صعيد الفضاء المفهومي للحوافز. (انظر «بواعث الانغلاق»).

يأتي بعد ذلك المفهوم الثالث الوسطي وهو مفهوم المراتبية. يتأتى هذا المفهوم من التمايز داخل مجموعات مغلقة بين القادة والمنقادين: «يتدعم النظام من خلال جزء خاص من المجموعة وهو الجزء الذي يملك السلطة.» صحيح أننا هنا على مشارف مفهوم سياسي؛ غير أن التمييز بين أن يقود المرء وأن يُقاد يتم على المستويات الثلاثة الاقتصادي والسياسي والقانوني، كما تجدر الملاحظة إلى أنه يقع ذكر فعل القيادة قبل ذكر المتولي لها أي

القائد وقبل فعل التحكّم الذي سيرتبط بمفهوم الـ Herrschaft.
وعلى هذا النحو يتقدم التحديد المتدرج للمفاهيم الكبرى بنفس الخطى التي يتقدم بها مشكل الشرعنة. وتظل في هذا المضمار إشكالية الاعتراف الهيغلية دوما قائمة على خلفية سؤال المشروعية. فهي التي تستبق من خلال ما يمكن أن يظهر من احتجاج يبديه موقع تابع تجاه كل موقع قيادي. و في نفس الوقت نلحظ الاقتران بين إشكاليتي الشرعنة و العنف في تجلياته الأولية: فما من سلطة مديرة تقوم فقط على قواعد شكلية، إذ تتأسس بالاضافة إلى تلك القواعد على فعل الإرغام: إذ يظل التهديد باستخدام العنف حاضرا ضمن أفق مشكل النفوذ. ويتوقف هنا ماكس فيبر برهة طويلة ويتساءل إن كان من الممكن وجود مجتمعات خالية من القواعد الإكراهية. فليس من المتأكد، حسب فيبر، أن شكلا ما من السلطة يستطيع أن يرضي كل شخص لوجود اختلاف في المصالح و السن، الخ. و الفرضية القائلة بأن الأقلية ترغب في إخضاع الأغلبية تعيد إدخال عنصر الإكراه. وقد نظن أن الإكراه لا ينعدم إلا داخل مجموعة مؤتلفة؛ ولكن قد تكون في الحقيقة مجموعة مثل هذه هي الأكثر إكراهية. إنّ قانون الائتلاف أكثر خطورة من قانون الأغلبية الوحيد القادر على تحديد الأقلية وبالتالي ضمان حقوقها. يمكن القول بنفس الأسلوب البلاغي لأورwال (Orwelll) أن في سنة 1793 كان كلّ الفرنسيين أسوياء باستثناء أولئك الذين هم أكثر مساواة من غيرهم فيرسلون إلى المقصلة. و تكمن قوة استدلال ماكس فيبر على قاعدة الأغلبية في التالي:

« كلّ ترتيب لا ينتج عن انتظار حر وشخصي لكل المشاركين وبالتالي أيضا وفق قرار يتخذ بالأغلبية ويتعين على الأقلية أن تخضع له يكون مسقطا . ولهذا السبب لم تكن شرعية القرارات المتخذة بالأغلبية معترفا بها في أغلب الأحيان و ظلت موضع إشكال لمدة طويلة من الزمن» .

وتبرز هنا على خلفية كل ذلك الأهمية المركزية التي يحتلها مفهوم الاعتراف . ولكن نرى أيضا أن كل اتفاق و إن كان اختياريا يتضمن قسطا من الإرغام .

وفي هذه اللحظة فقط يدخل ماكس فيبر مفهوم Herrschaft كمفهوم ذي دور كامل أي - والتدقيق مهم هنا - العلاقة الإمرة - الخضوع. ويترجم البعض وبالخصوص بارسونس Parsons مصطلح Herrschaft بالنفوذ، والبعض الآخر بالتحكّم الزجري. في حين أفضل هيمنة، لمجموعة من الأسباب أحدها قد سبق أن أثير أعلاه، ويتعلق بقرب هذا المفهوم من الإشكالية الهيغلية:

« يدلّ مصطلح هيمنة Herrschaft على احتمال أن يطاع أمر ما ذو محتوى محدد من قبل مجموعة معينة من الأشخاص » .

فالأفكار التي هي في الصدارة هنا هي فكرتا الأمر والطاعة. وتعرّف Herrschaft بانتظار الطاعة من قبل الآخرين. إذ لا بد أن يمتلك نظام سلطة ما نسبة من المصداقية تمكّنه من التعويل على انقياد كل أعضائه. غير أن مسألة الإكراه الجسدي تظلّ دوما مقترنة بمسألة الشرعنة. ولا بد من التأكيد على هذه النقطة، لأنه كثيرا ما عزل هذا النص الذي سنقرأه، حيث يبدو أن ماكس فيبر يربط تعريف الدولة لا بغائيتها وإنما فقط بصفتها كأداة مثلما سيفعل لنين Lénine في كتاب «**الدولة والثورة**» :

«لا يمكن تعريف تنظيم سياسيّ ما، حتى لو كان الدولة، وفق الغاية التي ينتظم وفقها نشاطه، ولهذا السبب يمكن تعريف الصفة «سياسي» لتنظيم ما فقط من خلال الأداة الخاصة به، استخدام العنف. هذه الأداة خاصة به بالتأكيد وضرورية له من جهة ماهيته. وفي بعض الحالات يرفع إلى مرتبة الغاية في ذاته».

ولكن إذا استحضرنا السياق يظل المحمول الهام هو «الشرعية». إذ نقرأ في الصفحة السابقة ما يلي:

«إن بنية السلطة المدوّلة رهينة الأمر التالي وهو أنها في فعل تطبيق ترتيباتها توفّق في مسعاها لاحتكار الإكراه الجسدي الشرعي».

وكلّ ما ورد فيما بعد يثبت أن إشكالية الـ Herrschaft هي برمتها إشكالية شرعنة قياسا إلى تهديد استخدام العنف. و هو ما يؤكده في الحقيقة امتلاكنا لنظام يتكوّن من أربعة مصطلحات : الهيمنة والمشروعية والعنف والاعتقاد.

ويمكن أن نتوقف هنا مرة أخرى عند ذلك الاستخدام لبعض أنماط ـ المثال مثلما قمنا بذلك في وقفة أولى. فهل يمكن أن يعترض على اعتماد مثل هذا على مفاهيم، إن لم تكن لا تاريخية فهي على الأقل عابرة للتاريخ و تصلح لكلّ المجتمعات الأمريكية قبل اكتشافها من طرف كولمبوس والآسيوية و غيرها؟ ويمكن أن نقدّم مؤقتا الجواب التالي: وفق وجهة ربما تظل تاريخانيّة قد لا نستطيع ببساطة الحديث عن تنظيم مختلف عن تنظيمنا نحن، إذا لم نستطع تمييز هذه الأشكال من التنظيم باعتماد مفاهيم مماثلة من شأنها أن تصف داخل عالمنا اللغوي ما يتبلور داخل حقل

ثقافي مغاير. ولو كنا في وضع لامبالاة تامة مثلما تريد ذلك إيديولوجيا الاختلاف، فلن نستطيع عند ذلك حتى تسمية هذه الاختلافات، علاوة على أنها ستصبح فاقدة لكل أهمية بالنسبة إلينا. ويمكن صياغة نقد آخر: هل تتضمن هذه المفاهيم علاوة على طابعها اللاتاريخي قيمة وصفية فحسب، أم هل لها أيضا قيمة نقدية مستترة؟ ستندفع مدرسة فرنكفورت في هذه الثغرة بمنح أنماط ـ المثال دور الفاضح المتعلق تحديدا بالزوج عنف–شرعنة.

ولنترك هذه الأسئلة معلّقة. ولنمر إلى الفصل الثالث الكبير من الكتاب Legitimatat der Geltung . تمثل الشرعنة داخله كالتماس وكاعتراض وكمطلب (claim). والفكرة الأساسية هي أن كل سلطة تطالب بالمساندة وأن هذه المطالبة تدعي الشرعية وبهذا المعنى تخاطب الاعتقاد فينا. ويقوم فيبر في بداية الفصل بتلخيص المفاهيم الضرورية لهيكلة مفهوم التماس المشروعية: إنها تلك المفاهيم التي كنا بصدد استعراضها: Ordnung، ترتيب، تمييز بين سياق تشكل المتّحد و سياق تشكّل المجتمع، انفتاح مقابل انغلاق، تهديد باللجوء إلى العنف. ويأتي بعد ذلك فحص مطلب المشروعية. فما هو ذو أهمية جمّة أو أنه في الأخير مثير للدهشة في هذا النص ـ و هذا ما سيجعلنا فيما بعد نغيّر موقع مصطلح النمط ـ المثال لننأى به بعيدا عن مجرد وظيفة التصنيف ـ هو أن الإيمان الذي يقابل به الأفراد مطلب المشروعية يقدّم وكأنه تتمة ـ وهي بالمناسبة مقولة بلورها جاك داريدا Jacques Derrida تكملة إلى ماذا؟ إلى الأشكال المعروفة من التحفيز: «فإلى المأثور والامتيازات الشخصية أو العاطفية الصرفة للمصداقية ينضاف

الإيمان بالمشروعية كعنصر متمم»؛ ويوحي الإيمان بالمشروعية بما هو أكثر من ذلك ولا بد أن يكون هذا مبعث حيرة لنا. كلّ التصنيفية التي سنقدمها هي بمعنى ما ذات علاقة بهذا العنصر الإضافي. فعلاوة على النص الذي سبق أن استشهدنا به نقرأ قبل ذلك : «تكشف التجربة أن ما من هيمنة تكتفي طوعا بتأسيس دوامها على دوافع سواء كانت مادية صرفة أو عاطفية خالصة أو أنها تتعلق بمُثُل فقط». و يقع تعداد ثلاث حالات يكون فيها الفعل الاجتماعي حائزا على ضمانات. «وأكثر من ذلك تبحث كلّ أشكال الهيمنة عن استنهاض وإذكاء الإيمان بالمشروعية». فالتجربة كما قيل تبيّن ذلك، كأنما يستحيل استخراج هذا العنصر من المفاهيم الأساسية التي وقعت بلورتها بكل تلك الدقة . فالإيمان بالمشروعية تكملة لا بد من التعامل معها كواقعة خالصة وبسيطة تتأتى من التجربة. وقد يقدّر على أمر كهذا أن يظل ملغزا. فالإيمان يضيف عنصرا يمكّن المطالبة من أن تسمع و تقبل من أولئك الذين يرفعون المطلب Geltung أنفسهم. وكما نرى نكون دوما حيال إشكالية الاعتراف. وأذكر هنا نصا جميلا لغدامير نجد فيه تأكيدا على أن كل طاعة لنفوذ ما تقتضي الاعتراف بتفوّقه (Uberlegenheit). وإذا توقفت فعلا عن الإيمان بتفوّق النفوذ فإن هذا الأخير يرتد ببساطة إلى العنف. وقد تساءلتُ في موضع آخر إن كنا نستطيع أن نعثر من جديد هنا على شيء من المصطلح الماركسي Meherwert فائض القيمة، وقد وسّع مجال صلاحيته إلى ما أبعد من حدود السوق. فوفق هذا التصور يكون فائض القيمة ضربا من الاقتطاع تخضع له قوة العمل الحيّة وينتج بذلك تراكما

لرأس المال. وفضلا عن ذلك، فقد كان ماركس Marx يعدّ تلك الآلية ملغزة ويتوجس فيها وجود مخلفات علم لاهوتي كما نرى ذلك في الفصل الشهير حول «تيميّة البضاعة» في آخر الجزء I من رأس المال. وكما أن السلطة لا تشتغل إلا إذا اقترن عنصر إضافي بالبواعث المعروفة نلمس هنا أصل الظاهرة الأيديولوجية، فهي أيضا بحث عن قيمة مضافة هامة و لكنها تهددنا دوما بالاختفاء. و يأتي لنا ألتوسر Althusser في هذا المضمار بإسهام مهمّ من خلال نظريته في المؤسسات الرمزية للهيمنة.

فعلى قاعدة هذا اللغز تمثل أمامنا الأصناف الثلاثة للهيمنة المشروعة:

«هناك ثلاثة أصناف من الهيمنة المشروعة. ويمكن لصلاحية هذه المشروعية أن تقوم بالأساس، أولا، على دوافع عقلانية تفترض الإيمان بالقانونية وبالترتيبات المنصوص عليها و بالحق الذي يكون لأولئك المدعوين لممارسة النفوذ من خلال هذه الوسائل في إبداء التعليمات، ثانيا، على دوافع تقليدية تقوم على الإيمان اليومي بقداسة التقاليد العريقة و بمشروعية من يتولى ممارسة النفوذ باعتماد هذه الوسائل (النفوذ التقليدي)، وثالثا، على دوافع إجلالية (charismatiques) تقوم على الانصياع إلى شخصية فردية تتحلى بقداسة فوق العادة وبفضيلة بطولية وبصفات تجعل منها قدوة أو تصدر عن نظام تكشف عنه أو تخطه هي بنفسها (النفوذ الإجلالي).

إن النظام الذي وردت فيه الأفكار هنا ذو أهمية، فهو نظام تنازلي من حيث الوضوح ولكنه تصاعدي من حيث اللاشفافية.

وقد تكون لهذه الخاصية صلة في آخر الأمر بنمط اشتغال الأنماط المثالية باعتبار أنها مقترنة بعمق بالمعقولية المزمعة لمرجعها. ولنتبع النظام التنازلي الذي يخلو من كل طابع تاريخي ؛ بل هناك ما يحملنا على الاعتقاد بأن الأمور جرت تاريخيا وفق وجهة معاكسة من الإجلالي إلى التقليدي و من التقليدي إلى المعقول. وفعلا هناك جزء كامل من علم اجتماع ماكس فيبر يمكن أن نتوّجس أنه مدفوع باعتبارات تندرج ضمن فلسفة التاريخ أو حتى لاهوت التاريخ أو لاهوت تاريخ مقلوب. ولكننا نظل هنا في إطار تصنيفية، ومن المفيد أن تكون هذه التصنيفية مرتّبة وفق درجات معقولية تكون تنازلية. وما يكون أكثر قابلية للتفكير هو التحفيز العقلاني القائم على الإيمان بالقانونية. ومع الصنف الإجلالي الذي نبلغه بالمرور عبر الصنف التقليدي نكون هنا حيال ما هو الأشد استغلاقا. ويحظى فعلا النفوذ القائم على الإيمان بالقانونية على مستوى الترتيبات وبالحق في توجيه التعليمات بأطول قسط من العرض. وتقدّم هنا خمسة مقاييس لن نهتم هنا إلا بالأوّل منها:

« يمكن لأي معيار قانوني أن يوضع من خلال الاتفاق المتبادل أو من خلال الإرغام لأسباب تتعلق بالمصلحة أو بالمعقولية وفق القيم أو بكليهما معا، مع ادعاء أن الآخرين أو على الأقل أولئك الذين هم أعضاء في التنظيم سيتبعون ».

وما يؤخذ في الحسبان هنا هي البنية الصورية للإيمان. ويتم عرض المقاييس الأخرى بدورها وفق نظام معقولية تنازلي انطلاقا من الجوانب التي هي الأكثر لاشخصية في اتجاه الجوانب الأكثر شخصية من التنظيم، لأن الإيمان بالوجه الشكلاني يظلّ مع ذلك

في نفس الوقت إيمانا بخصال من يمارس هذا المطلب. ويمكن من الآن أن نتساءل إن كان لا يبقى في كل نسق فعلي من الهيمنة كمخلفات علامات الإجلالي في التقليدي والتقليدي في القانوني.
فإذا شدّدنا ببساطة على التلازم بين ما أسميناه التوجيه الإداري المميز للنظام البيروقراطي في مجمله يمكن أن نقول إنه يمثّل على الصعيد التصنيفي أوج المعقولية وفق القانونية. ويمكن أن نتساءل هنا إن كانت هذه التصنيفية خالية حقا من التقويم و إن كانت فعلا wertfrei، كما يمكن أن نشك في حجة معقولية تعبّر عن نفسها على نحو أوضح في نمط عمل النفوذ. صحيح أن ماكس فيبر لا يخفي أهمية مسائل مثل تلك المتعلقة بالشخص والإجلال الشخصي والتي تتدخل في ممارسة ما يسميه الكاتب رقابة: ذلك أنّ السؤال ما زال مطروحا حول زوال كل أثر للإجلال الشخصي أو للعنصر التقليدي من سلطة الرقابة التي تمارس على الأجهزة البيروقراطية القائمة. ولا تكون دوما هذه الرقابة ممكنة إلا في إطار محدود جدا ويمارسها من ليسوا من أهل الاختصاص على خبراء يتوصلون في آخر الأمر و في أغلب الأحيان إلى التفوّق على الوزير الذي تعوزه الخبرة والذي هو مبدئيا رئيسهم المباشر. ولهذا النص أهمية بالغة: فالسؤال المتعلق بمعرفة من يتحكّم في الجهاز الإداري تلخّص مجمل العلاقة بين الخبير والسياسي. والفرضية التي أسوقها عند قراءة هذه التصنيفية هي أن النمط المثال المميز للقانونية يظل شكلا للهيمنة باعتبار أنه يمكن داخله تمييز شيء مختلف عن البنيتين الأخريين للمطالبة، إذ تنزع المشروعية إلى إخفاء بعض رواسب هيمنة تقليدية ودوافع إجلالية. ونكون هنا

عند ذلك على الأرضية التي يقف عليها نوربار إلياس Norbert Elias الذي يرى أن مصادرة التهديد بالقوة و بالالتجاء إلى العنف تمكّن من إقامة نظام رمزي يكون قد أخفى عنفه وراء ترميزيته. ونجد أمرا شبيها بهذا لدى عالم الاجتماع ماكس فيبر. ولكن بالنسبة إلى ماكس فيبر نظلّ على مستوى تصنيفية خالصة مجرّدة ومحايدة. فلا نجد لديه أي أثر لممارسة الشبهة مثلما سيصير عليه الأمر مع مدرسة فرنكفورت. ولنقل على الأقل بحذر إنه لا سلطة تعمل على قاعدة نمط واحد و معزول وإن كلّ الأنساق الفعلية للسلطة تتضمن بلا شك، وفق نسب مختلفة، عناصر قانونية وعناصر تقليدية وعناصر إجلالية، فالنمط القانوني لا يعمل إلا على قاعدة ما يبقى داخله من عناصر تنتمي إلى النمط التقليدي والإجلالي.

ولنمر الآن بسرعة، وهذا أمر معروف أكثر، إلى الأنماط التقليدية والإجلالية. إذ يوصف شكل من الهيمنة بالتقليدي عندما تكون مشروعيته موضوع مطالبة وتقبل بفعل صفة heilig المقترنة بالقدم ذاته للسلطة العتيقة. و يقع التشديد من خلال مصطلح المقدس على الطابع المعتّم للتقليدي قياسا بالعقلاني. وأمرّ هنا على العديد من التفاصيل التي تخصّ أدوات العمل لأؤكّد على الطابع التنازلي والتصاعدي لمعقولية التصنيف برمته ولننهي ذلك بتعريف مسار شرعنة الهيمنة الإجلالية: إنه يقوم على الاستسلام الخارق للعادة للقداسة و لقوة الأبطال وإلى الخصال الفذة لشخص أو لنظام للأشياء أوحى به أو ابتكره ذلك الشخص.

ولإضاءة هذا المقطع اقترح عليكم استحضار لحظة أصول فلسفة الحق لهيغل حيث تفضي المعقولية المقترنة بفكرة الدستور

(Verwaltung) إلى صورة الأمير وهي صورة ليست مرتبطة بالملكية ولكنها تشكّل نقطة صمّاء لبنية كل سلطة : أي القدرة على أخذ قرارات و هي قدرة تظل في إطار نظام سلطة دوما ذاتية بنسبة ما (أصول فلسفة الحق، الفقرة:273). ويمكن أن نتوجّس في ذلك ظاهرة شخصنة السلطة: وهي ظاهرة يتطرق إليها ايريك فايل في كتابه «الفلسفة السياسية» بمصطلحات قريبة من تلك التي يستعملها هيغل حيث نقرأ : «إن الدولة هي تنظيم لمتحد تاريخي. وحينما يكون منظما في شكل دولة يستطيع المتّحد أن يتخذ قرارات» (الفقرة31). ألا تتعلق دوما القدرة على اتخاذ القرارات بعنصر تقليدي أو حتى إجلالي؟ فالإشكالية برمتها هي إشكالية مصداقية. ولنستشهد هنا بنص أخير لماكس فيبر:« يحدّد اعتراف الخاضعين للنفوذ مدى أثر الإجلال الشخصي عليهم.» وحري بالملاحظة أن الحديث عن الاعتراف يقع في نفس الفقرة التي يقع التعرض فيها إلى الإجلال الشخصي، وربما يشكل الاعتراف الإشكالية التي تحكم كامل مملكة الـ Geltung، من حيث هي مطلب كل من يحظى بنفوذ و يكون الآمر.

وأودّ ختاما أن أعود إلى خيطنا الناظم، أي العلاقة بين الجانب المتعلق بالموضوع و الجانب المتعلق بالمنهج في تطور البناء المفهومي. ولا بد أن نتساءل عن الطابع المميز لإستراتيجية البرهنة في علاقتها بإشكالية الهيمنة وشرعنتها و مصداقيتها. أليس البناء الخطي من جهة، والشجراني من جهة أخرى، في صلة حميميّة عميقة مع موضوع الهيمنة - المشروعية ذاته؟ ألا يكون الرهان الخفي هو السيطرة من خلال المعقولية السوسيولوجية على تلك

اللامعقولية المتبقية المقترنة بظاهرة ممارسة السلطة نفسها؟ لقد لاحظنا نظام المعقولية التنازلي لتصنيفية الشرعنة. أليس هذا النظام بالمقابل نظام لاشفافية متزايدة أمام ما بدا لنا تكملة للإيمان الذي يتحصن داخله لغز الاعتراف ذاته؟ أفلا يقوم فعل العقلنة، إن أمكن القول، بعمل مضاد وفق اتجاه معاكس للاشفافية المتزايدة للمفاهيم التي يقع استعراضها بلوغا إلى آخر ما يتبقى من الإيمان؟

حيال أسئلة كهذه، ما هي المساعدة التي يمكن أن نحصل عليها من قراءة علماء اجتماع آخرين أقل خضوعا إلى قراءة من الأعلى إلى الأسفل لظاهرة النفوذ، وإن كانت قراءة من الأسفل إلى الأعلى انطلاقا من الظاهرة الإجلالية تظل قائمة بين السطور في تصنيفية ماكس فيبر. من ضمن القراءات الأخرى من الأعلى إلى الأسفل يعترضنا عمل نوربار إلياس الذي خصصه لدراسة الطريقة التي يفرض من خلالها نظام الدولة نفسه على نحو قهري بفعل احتكار العنف المادي المقنّع في شكل عنف رمزي ؛ ويتمثل الامر المهم عند ذلك في الاقتران بين تطور المدنية على صعيد أنساق السلطة والمراقبة الفكرية الذاتية العملية والوجدانية على صعيد أشكال النشاط الفردي.

وقد يستلزم ذلك اعتماد قراءات متقاطعة تتجه في نفس الوقت من الأسفل إلى الأعلى و من الأعلى إلى الأسفل: وقد تعترضنا عند ذلك إستراتيجيات تفاوض و تملّك، حيث يسترجع الفاعلون الاجتماعيون القدرة الحاسمة على المبادرة. وأستحضر هنا أعمالا هي من قبيل التاريخ المصغّر للإيطاليين أمثال كارلو جنزبورغ Ginzburg Carlo (**الجبن والدود، عالم الطحّان في القرن السادس عشر**)،

وجيوفاني ليفي Giovanni Levi (**السلطة في القرية**) أو بعض الدراسات حول سوسيولوجيا الفعل مثل تلك التي أنجزها كل من لوك بولتانسكي ولوران تافنو (**في التسويغ. الأنساق الاقتصادية للعظمة**). وتخبرنا هذه الأعمال أن الفاعلين يتابعون شرعنة أفعالهم داخل مدن وعوالم متعددة تستدعي تصنيفية من نوع جديد، ليس وفق نموذج طاعة النفوذ وإنما وفق حجج للمشروعية يعتمدها الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم، وهم يأتون أفعالهم داخل مدينة الوجاهة أو مدينة الإلهام أو مدينة التبادل التجاري أو الصناعة أو المواطنة ؛ وقد نعثر لدى ميخائيل والزر على نفس تعددية أنظمة الشرعنة واهتمام مماثل بإستراتيجيات التفاوض والتسوية لا يمكن اختزاله في مجرّد علاقة هيمنة وطاعة. ويمكن أن نوسّع أكثر فأكثر مجال تشكّل الرباط الاجتماعي والبحث عن الهوية الجماعية وذلك بأن نستكشف مع ميشال دو سارتو Michel de Certeau وبرنار لو بوتي Bernard Lepetit الاستراتيجيات المتعدّدة لامتلاك المعايير التي يستخدمها الفاعلون الاجتماعيون. وكل هذه الأعمال تشترك في هاجس واحد و هو تشكل الرباط الاجتماعي من خلال جملة من إجراءات التملّك والتماهي.

هل نكون ابتعدنا تماما عن ماكس فيبر ونظرية الهيمنة المشروعة لديه؟ لا أعتقد ذلك. قد نكون بهذا قمنا فقط بوضع تحاليله داخل حيز اجتماعي تخترقه استراتيجيات متعددة تلاؤم كل واحدة منها تعاملات من نوع مختلف. حتى أننا قد نعثر في هذه المسالك المتنوعة على إسهامات أخرى لماكس فيبر في استكشاف تشكل الرابطة الاجتماعية والسياسية مثلما هو الأمر في

قدر السياسي أو قدر العالم . وما قد نكون تخلّينا عنه في الأثناء هو الحياد الاكسيولوجي الذي تطالب به لنفسها بكلّ فخر نظرية المقولات السوسيولوجية الأساسية لكتاب «**الاقتصاد والمجتمع**» .

«وعود العالم» :
فلسفة ماكس فيبر لبيار بوراتز*

يتيح لي بيار بوراتز أكبر متعة لأقول لقرّائه ما بدا لي أنّه يشكّل قوّة وطرافة كتابه. الكثير من الأعمال الجيّدة تناولت مساهمة ماكس فيبر في إبستيمولوجيا علوم الاجتماع سواء تعلّق الأمر بالعلاقة بين التّفسير والتفهّم في العبارة المركّبة لـ«التّفسير التفهّمي» أو بالفردانية المنهجية التي تتيح ردّ الكيانات الجماعية إلى إنشاءات متفرّعة عن التّفاعلات الإنسانية. أعمال أخرى ألحّت على الإتيقا الملازمة لهذه الإبستيمولوجيا تحت عنوان «الحياد الأكسيولوجيّ». أمّا بيار بوراتز فقد اتخذ قرارا جعل هذين الابتكارين المهمّيْن تابعيْن لمسألة تبدو له مقوّمة لكل المسائل الأخرى، هي مسألة تلاشي سحريّة العالم. وبهذا الشكل أُدْرِج ماكس فيبر في عداد المفكّرين السّياسيين الكبار أمثال هوبز Hobbes وماكيافلي وكانط وهيغل وماركس ... فبيار بوراتز وقد تمّ له اختيار هذا المحور، انهمك في «التّحقّق» من فرضيته الأساسية

(*) بيار بوراتز (Pierre Bouretz)، **وعود العالم : فلسفة ماكس فيبر**، توطئة بول ريكور، باريس، غاليمار 1996، ص ص 15-9.

بنقلها تباعا إلى المجالات الثلاثة، مجالات الاقتصادي والسياسيّ والحقوقيّ، آملا أن يقدّم تضافر وتضايف النتائج الحاصلة في هذه المجالات الثلاثة المعادل الفلسفي ـ بما هو المعادل الوحيد المهيّأ لذلك ـ لما يكونه التّحقّق والدّحض في علم السّياسة الوصفي. ولتدعيم جهاز الحجّة يلجأ بيار بوراتز إلى مكافحة السّوسيولوجا الفيبرية والفلسفة التي تقوم منها مقام حجر الفلاسفة، بالتأويلات الكبرى في اللسان الفرنسي وفي الألسن الأجنبية. وهكذا يتحدّد بوضوح الموقع الذي يحتلّه المؤلّف في هذه الجوْقة النّقدية. فمع تبنّيه التّشخيص «الرّيبيّ» الذي خصّ به ماكس فيبر مصير المعقولية الحديثة في خطوطه الكبرى، فإنّه يقاوم بشدّة الإغراء «العدميّ» الذي تفرزه النيتشية الفيبرية الجديدة. بإمكاننا فعليا الحديث عن **مقاومة** باعتبار أنّ الرّهان الفلسفي لكامل الأثر يتمثّل في تأيين اللحظات التي يضحّي فيها التّحليل الفيبري للحداثة بقدرة المعقولية التي مازالت تمثّل حتى اليوم أداة تحرّر لصالح نوع من الخذلان التأمّلي. ومن هنا النّغمة المحزنة الحبيسة لكتاب مدقّق وتحليليّ يكشف عن مفكّر مصاب شخصيا في الصّميم بمبحث تلاشي سحرية العالم وباحث عن أسباب قويّة لئلا يَيْأس من العقل. وليس صدفة أن يترك المؤلّف الكلمة الأخيرة في الخاتمة لزائر مفاجئ هو والتر بنيامين الذي كانت كلمته الرئيسة في فلسفة التّاريخ هي Rettung، الخلاص والإنقاذ. وبالتالي فإن بيار بوراتز كأنّه يقول لنا: إذا كان ماكس فيبر على حقّ وصفيا فكيف نخطّئه أكسيولوجيّا؟ «سؤال قاتل» كما كان يمكن أن يقول الفيلسوف توماس ناجل.

إذا كانت فرضية تلاشي سحرية العالم هي المفتاح الحقيقيّ لكتابات ماكس فيبر فإنّها لا تفرض علينا الدّخول إلى هذه الكتابات من خلال «**محاولات في نظرية العلم**» كما كان جمّعها لنا جوليان فروند Julien Freund سنة 1965 وإنّما من خلال الكتابات المكرّسة لسوسيولوجيا الأديان. وفعلا يتوجّب العثور على جذور تلاشي سحرية العالم في دائرة التّحفيز الدّيني. ففكرة تلاشي السّحر ذاتها تبرز على قاعدة من عالم سحريّ هو عالم السحر والطقوس، العالم الذي يقطنه الإنسان تناغميا. وإذن يعود إلى التّنبّؤيّة اليهودية، بقطعها مع هذا العالم السّحريّ، إيجادهما معا، وعود المعقولية والينابيع البعيدة لتلاشي السحريّة. وإنّه لتَلاَشٍ مضاعف باعتبار أنّ ضياع الحديقة المسحورة يضاف إليه ضياع المسوّغات الجديدة للعيش، تلك المسوّغات المرتبطة بعقلنة الحياة الإتيقية بواسطة الأمر الأخلاقي. وسيكون ذلك مبحثا قارّا عند ماكس فيبر: انقلاب المعقولية ضدّ ذاتها مُزَامِنٌ لانتصارها. وقد عيّن بيار بوراتز لحظة هذا الانقلاب بدقّة: إنّها معاصرة لولادة الإلهيات الكبرى للشّرق الأوسط، فهذه الإلهيات تسأل كيف يمكن تحمّل نقائص العالم إذا كان هذا العالم صنيعة إله أحدٍ قدير وخيّر؟ ويفتح تلاشي السحرية هذا خيارا: إمّا الهروب خارج العالم أو التزهّد داخل العالم. هذا الفرع الثاني من الخيار هو الذي انتصر مع الطّهرية الأنغلوساكسونية. وليس لنا أن نستهين بهذه اللحظة: إنّها، وكما نعرف ذلك من خلال قراءة «الإتيقا البروستانتية وروح الرأسمالية»، الزمن المحوري، لو جاز لنا أن نستعير هذه العبارة من كارل ياسبرز، الزّمن الذي يتمفصل فيه الدّافع المهيمن للاقتصاد

الحديث مع التّحفيز الدّينيّ القويّ الذي يحمل التّناقض اللاّحق كلّه، هذا التّناقض المُرتبط بمبحث عقلنة العالم. فمواجهة التّفسير المادّي لماركس لم تعد إذن تمثّل الدّافع الرّئيسيّ للخلاف: إنّ تنزيل الإتيقا البروستانتية والتّحفيز الاقتصادي في نفس الآن على مدار العقلنة وتلاشي سحرية العالم، هو الذي يمنح قِرَان الدّيني والاقتصادي معناه القويّ. ولكن بإمكاننا منذ هذه المرحلة أن نتساءل عمّا إذا كان من الحقيقيّ أنّ مسار ماكس فيبر عبر أشكال الدّينيّ وحتى نقطة التّلاقي مع المسألة الاقتصادية، لا يسمح بأية قراءة بديلة. وحتّى في المنظور الذي سيكون في النّهاية منظور بوراتز، نعني منظور مقاومة العدمية النّاتجة عن فرضية انقلاب عقلنة العالم ضدّ ذاتها، فإنّه بإمكاننا التّساؤل عمّا إذا لم يتجنّب ماكس فيبر كليّا مسألة أحادية تأويله الشموليّ للظاهرة الدّينيّة وعمّا إذا لم يتعدّ على حقوق الحياد الأكسيولوجيّ للعالم لصالح تأويل شموليّ شديد الاستشكال يضع فرضية تلاشي سحرية العالم في نفس مستوى فرضية مكر العقل لهيغل. أكانت الرّبوبيّة حقّا هي المسألة الأهمّ المرتبطة بالتّنبّؤية اليهودية؟ أكان الاهتمام بوجود ضمانة وتأمين مثنّى ضدّ خطر اللّعنة هو الواعز الدّيني الخاص بالمسيحية وبالطّهرية على وجه الخصوص؟ فماذا عن الخلاص بواسطة العفو الإلهي وعن الإيمان دون ضمانة بالنسبة إلى المبحث الذي قد يقدّر تقديرا مبالغا فيه، مبحث القضاء والقدر؟ قد يكون من المفيد معرفة ما إذا كان ماكس فيبر قد عثر، في كتاباته التي يُعلن بيار بوراتز تكرارا أنّها تناقضية، على مسألة تعدّد المعاني (التشكيك) في تأويل الظاهرات الثقافية على نطاق واسع.

بإمكاننا أن نطرح من الجهة الاقتصادية أسئلة تناظرية. وهي أسئلة ستتعلّق بالطّرف الآخر من الزوج الذي يعيد ماكس فيبر تركيبه عندما يقرن الواعز الدّيني لاستثمار الإيمان في المصير الأرضي بالدّافع العقليّ المولّد للمشروع الرأسمالي. فهل هذا الدّافع هو البؤرة الوحيدة المولّدة للمعقولية الاقتصادية؟ وماذا عن الفضائل المرتبطة بالتّبادل والتّجارة وبالارتباط الذي لحظه مونتاسكيو Montesquieu بين هذه الفضائل وبين ما يسمّيه بـ«الحريّة الإنجليزية»؟ وبهذا الشكل يمكن للسّؤال الاستردادي حول كثرة المعاني أن يُطرح بخصوص طرفَيْ المعادلة: الإتيقا البروستانتية وروح الرأسمالية.

عودة من الرّواق الملكي لسوسيولوجيا الأديان باتّجاه الباب الخلفي لإبستيمولوجيا علوم الاجتماع، بإمكاننا التّساؤل عمّا إذا كانت الأشياء بمثل هذا الوضوح على الصعيد الابستيمولوجي كما كان ظهر في عصر ريمون آرون وهنري إريناي مارّو Henri Irénée Marrou. فكيف لنا أن نجمع بين حالة **الحياد القيمي** التي طالب بها فيبر وبين اللجوء إلى الدّلالات التي يحياها الفاعلون الاجتماعيون، لتعيين موضوع علوم الاجتماع. بإمكاننا طبعا أن نعرض بتجرّد ما يبدو محمّلا بمعنى بالنسبة إلى هؤلاء الفاعلين. ولكن هل يظلّ نفس التجرّد قائما مُذْ تتبدّى هذه الدّلالات على أنّها ما يسمّيه شارلز تايلور في «**مصادر الذات**» «تقويمات قويّة»؟ إلا أنّ الأمر يتعلّق فعلا بتقويمات قويّة حين تتناول الدّلالات المعنية كامل مسار السّيرورة التّاريخية لعقلنة العالم. ويتعلّق الأمر بتقويمات قوية أيضا في العالم الاقتصادي للعمل والثروة والتمتّع بالأرباح، بل وأكثر من ذلك، يتعلّق

الأمر بتقويمات قويّة في سجلّ السّياسيّ ، تقويمات تأخذ شكل الدوافع الكبرى للإنقاذ وهي الدّوافع التي تساهم في شرْعَنة الهيمنة. وأخيرا، يتعلّق الأمر بتقويمات قويّة حين يؤاخذ بيار بوراتز ماكس فيبر على تجاهله إمكانات المعنى التي لم تطلها سيرورة تلاشي سحرية العالم، مثل التحجّر وقتل إنسانية الإنسان، والإذلال. بصيغة أخرى أتكون السّوسيولوجيا التفهّميّة بطابعها الإبستيمولوجي في مأمن من تلاشي سحرية العالم المفترضة التي لن تكون نتيجة فحسب بل هي افتراض مسبّق؟ بإمكاننا التأكيد على أن تلاشي السحرية يمسّ معنى المعنى فحسب -إذا جاز القول-، المعنى التفكّري وليس المعنى المباشر للسلوكات. ومع ذلك يظلّ السّؤال قائما حول معرفة مدى نجاح الإبستيمولوجيا الفيبرية في اكتساب مناعة بواسطة الحياد الأكسيولوجيّ ضدّ عضّة العدميّة. وهكذا، وبعد عزل «**محاولات في نظرية العلم**» بشدّة عن باقي الأثر، لعله يتوجّب اليوم حمايتها بقراءة نقدية ممنهجة ضدّ العدوى العدمية المتولدّة عن باقي الأثر [1].

سلسلة جديدة من الأسئلة تطرحها درجة الالتئام بين ما نسمّيه هنا «سبل تلاشي السّحرية»: نعني بين الدّائرة الاقتصادية والدّائرة السياسية والدّائرة الحقوقية. والحقّ يقال فإن سُبل العقلنة تظلّ شديدة التّباين. وقد كنا رأينا ما عليه أمر المسائل التي طرحها «روح الرأسمالية». فالسياسي يطرح مسائل مخصوصة جداّ مذ يقع التّسليم بتغليب مسألية الهيمنة. ويبدو جليا أن لحظة العنف بَدْئيّة ووسطى وختامية عند ماكس فيبر: نلتقيها في أحد الأطراف كَرَحِمٍ

(1) من المدهش في تصنيفية دوافع الانقياد أن يكون النعت: عقلاني مفضّلا (القيمة- العقلانية) والحال أنّ مسار العقْلنة هو موضع تلاشي السحرية.

للسّلطات وفي منتصف السّباق كقوّة انتزعتها الدّولة، وتظهر من جديد كجَزْمِيَّة في الطّرف الآخر للتّاريخ السياسيّ؛ أمّا المشروعية فإنّها لا تتمثّل إلاّ في دواعي الانقياد. لكن الانقياد لا يرتفع أبدا إلى مرتبة الاعتراف الهيغليّ الذي يتأكّد في نهاية المطاف من خلال الدّستور كما يتوضّح ذلك في «**مبادئ فلسفة الحقّ**»، إلاّ أنّ هذه الإشكالية لا تظهر قطّ، على ما يبدو، عند ماكس فيبر. ولنا الحقّ أن نأسف مع هابرماس لكون كامل تحليل «المعقولية التكيّفية»، نعني العقل الوسيلي في نهاية المطاف، يعجب «المعقولية القيمية» التي وحدها بإمكانها تغذية مسألية خاصّة للشّرعنة. والحاصل من كل ذلك هو أنّه في الظّاهرة البيروقراطية فحسب تتركّز في نفس الآن عقلنة السّلطة وانقلاب هذه الأخيرة إلى ضدّها (انظر العنوان III،2، «علل الدّولة البيروقراطية»). وبهذا الشكل تتركّب الظاهرة البيروقراطية مباشرة على «منطق مَوْضَعة الإكراه» وبالتالي على الهيمنة وليس على الوجوه المعقلنة للمشروعية، تلك الوجوه التي كنّا نأمل أن نراها متماهية مع إمكانات التحرّر التي تتيحها دولة القانون. وإذن لم يخطئ بيار بوراتز في وضع تحليله للظاهرة البيروقراطية تحت عنوان الـ«عقلانية العارية من السّحر في العالم الحديث، عالم الاقتصاد والسياسة والقانون» (ص 317).

مذّاك، لا يتمثّل التّقارب بين الأقسام الثلاثة للظاهرات المدروسة في خاصية معقولة بقدر ما يتمثّل في لغز مغلق، نعني أنّه في نفس الهيئة، ولعلّنا نقدر على القول إنّه في ذات الآن تصل العقلنة أوجها وينطلق انقلابها إلى ضدّها. لقد كنّا لاحظنا من قبل هذا التّراكب الغريب بمناسبة دراسة الطُّهرية التي تسم العقلنة

القصوى للزّهدية داخل العالم وبداية انقلابها. إلاّ أنّه لم يقع اقتراح أيّ تأويل لهذه الظّاهرة التي سمّيت مفارقة طورا، ولغزا طورا آخر، وانقلابا طورا ثالثا، وهي التي قلنا عنها في البداية إنّها كانت مثّلت المعادل الدّقيق لمكر العقل الهيغلي. فما الذي يمكن أن يعنيه هذا التَّراكب المضبوط بين العقلنة وبين ضياع المعنى؟ أيتعلّق الأمر بظاهرة عطالة تستمرّ بموجبها سيرورة معيّنة قائمة -بمجرّد انطلاقها في التّاريخ- بعد حافزها البدئيّ وتُنتج مفاعيل منحرفة خارج مراقبة تبريرها الأوّلانيّ؟ إنّا ندرك التّمحيص المكرور الذي يجريه المؤلّف لـ«الظّلمات» ولـ«السرّ» أو لـ«صمت» ماكس فيبر المتعلّق بالمعنى الشموليّ لمشروعه.

هذه التردّدات المتعلّقة بتأويل آثار ماكس فيبر الموضوعة تحت راية تلاشي سحرية العالم لها أثرها على عمل إعادة البناء الذي يجهد المؤلّف من خلاله لرفع التحدّي «العدمي» الذي يتضمّنه التّشخيص الرّيبيّ الذي يتناول به ماكس فيبر مجرى الحداثة. فالسّؤال هو التالي: في أيّة لحظة من لحظات المشهد المطوّل لقضايا ماكس فيبر التّحليلية سيُرسي بيار بوراتز خطّ المقاومة؟ لقد بدا لي أنّ ما أسمّيه هنا حُجَجَهُ كمقاوم يمكن توزيعها على ثلاثة أصعدة.

على صعيد أوّل، يقاوم المؤلّف أحادية نفس قراءة مسار العقلنة الذي يُفترض فيه الانقلاب ضدّ ذاته. في هذا الصّدد يظلّ المؤلّف قريبا من ليو ستراوس Léo Strauss، عندما يتّهم هذا الأخير التّحليل الذي يعزّز الظّاهرة التي تمّ وصفها، بالمحاباة وحتى بالتّواطؤ. إذا كانت هي ذي الحال فإن الاحترازات يجب أن تعود

حتى حالة الحياد القيمي التي وقع اعتمادها على صعيد إبستيمولوجيا علوم الاجتماع. لقد كنّا تساءلنا آنفا عن المدى الذي ظلّ فيه الحياد القيمي في مأمن من عدوى الطّوق العدميّ لكامل آثار ماكس فيبر. وقد تمكّنّا من إثارة ذلك السّؤال، سؤال تعدّد معاني التأويل سواء في معرض دراسة الظّاهرة الطّهرية كما بخصوص الظاهرة السياسية للهيمنة أو ظاهرة دولة القانون. ويظلّ السّؤال مفتوحا: إلى أيّ مدى يجب أن نعود من أجل إعادة فتح كثرة المعاني؟ يبدو لي هذا السّؤال أساسيا إذا كنّا نودّ مقاومة مفعول الانبهار الذي تحدثه المجازات الفيبرية الكبرى: «قفص الحديد»، «صراع الآلهة»، «الإنسان الأخير»، «الافتتان»، و«تلاشي السحريّة».

على صعيد ثان، السّؤال المطروح هو سؤال إنقاذ العقل اللاّأداتي والـ«معقولية القيمية». ذلك هو الجانب الهابرماسي من الكتاب. لكن إلى أيّ حدّ يتبنّى بيار بوراتز شخصيا المنزع المعرفي الأخلاقي لهابرماس ومشروعه التأسيسيّ الذي يرفعه إلى مستوى الإجماع على مبادئ إتيقا النّقاش؟ على نفس هذا الصّعيد يكون من المبرّر اللجوء إلى روولز وعلى الأقل إلى روولز **نظرية العدالة**. وسواء تعلّق الأمر بهابرماس أو بروولز أو كذلك أيضا ببوبار أو بهايك Hayek فإن المسألة مسألة معرفة ما إذا كان هذا الدّفاع عن العقل اللاّ أداتي متوافقا مع التّشخيص الرّيبي الذي يبدو أنّ بيار بوراتز يتبنّاه. فهل تمرّ القطيعة بين الرّيبيّة والعدمية أو من خلال البراهين المولّدة للرّيبية؟ يبدو لي أنّ هابرماس وروولز يبتعدان عن ماكس فيبر من جهة العلوّ بأكثر ممّا يبدو أن المؤلّف يسلّم به.

أخيرا، وعلى صعيد ثالث، لا أقلّ من أن يكون الرّهان هو إمكانية إعادة بناء مقولات الفكر والفعل في المستوى ذاته الذي تتنزّل فيه أولى قضايا كتاب «**الاقتصاد والمجتمع**». وإنّه على هذا الصّعيد وقع تجميع الحجج المستقاة من كتاب «**الإتيقية**» لهيغل (ورهان ذلك هو مشكلية موضعة علاقات التّفاعل دون تشيئتها). وكذلك أيضا التّضايف بين الفقرات الأخيرة من «**التأمّل الدّيكارتيّ الخامس**» لهوسرل والمقولات الاجتماعية لماكس فيبر أو كذلك أيضا استعارات متنوّعة من حنّا أرندت (الحسّ المشترك، الفضاء العموميّ، إرادة العيش المشترك). على هذا الصّعيد الثّالث تتبدّى أيضا الاستعارات من روولز الأخير، روولز «الوفاق التّقاطعي» و«الخلافات المعقولة»، أو من ر. دووركين صاحب كتاب «**القانون والتأويل**» بطريقته السّردية في عرض قواعد العدالة على مدى إتيقي سياسيّ متوسّط. أخيرا -وبالخصوص- على هذا الصّعيد يواجه المؤلّف حقّا ما هو محزن، في اختتام لا يقوم مقام خاتمة. أسلوب الردّ وفّره ذلك الذي كنّا أسميناه آنفا الزّائر الطارئ: نعني والتر بنيامين. حقّا، إنّه «ملاك التّاريخ» لبول كلي Paul Klee هو الذي يدعو بصوت بيار بوراتز لـ«التيقّظ خارج القرن العشرين».

«حارس الوعود» لأنطوان غربون*

ظهر كتاب أنطوان غربون في لحظة مناسبة، في اللحظة التي أصبح فيها التّناقض صارخا بين العمل المتنامي الذي تؤثّر به العدالة على الحياة الجماعية الفرنسة وبين أزمة الشّرعية التي تواجهها في بلداننا الدّيمقراطية كل المؤسّسات التي تباشر هذا الشّكل أو ذاك من النّفوذ. الأطروحة الأمّ للكتاب هي أنّ العدالة والدّيمقراطية معا يجب نقدهما وإصلاحهما.

الرّبط بين زاوية نظر القانون وزاوية نظر الدّيمقراطية يبدأ منذ التّشخيص: فمع فيليب راينو Ph. Raynaud الذي يتحدّث عن «الدّيمقراطية كما يدركها القانون» يرفض المؤلّف أن يرى في «القَوْنَنة القصوى للحياة العامّة والخاصّة» مجرّد عدوى انتقلت من روح الولع بالتّقاضي في الولايات المتّحدة الأمريكية، وهو يرى مصدر الظّاهرة اللاّسوية في المجتمع الدّيمقراطيّ ذاته. ففي نفس بنية الدّيمقراطية خاصّة، يتوجّب البحث عن سبب نهاية الحصانات التي كانت تضع الكثير من النّاس المهمّين كما الدّولة الدّيمقراطية ذاتها في مأمن من التّتبّعات. وفي المجال السياسي يتمّ إضعاف القانون الوطني الذي تتأكّله من أعلى الهيئات الحقوقية العليا، كما

(*) أنطوان غربون، **حارس الوعود. القاضي والديمقراطية**، توطئة بول ريكور، باريس، غاليمار 1996، ص ص 9–16 .

تتأكّله من أسفل كثرة المواقع القضائية وتنوعّها. فمن الضروريّ إذن ربط تغيير دور القاضي بتغيير الدّيمقراطية ذاتها ومن الضّروريّ العودة إذن حتى علل نزع المشروعية عن الدّولة لتفسير ما يتراءى أوّلا أنّه تضخّم للقضائيّ. نزع مشروعية تجب العودة به هو ذاته إلى بؤرة المُتخيّل الدّيمقراطيّ ذاته، إلى هذا الحيّز الحميميّ للوعي - المواطن حيث يقع الاعتراف بنفوذ المؤسسة السياسية.

يخصّص المؤلّف الجزء الأوّل من كتابه لتبرير التّشخيص الذي يربط مصائر القضائيّ والسياسيّ في ما يبدو لنظرة سطحية كأنّه مجرّد قلب للمواقع بين القضائي والسياسيّ، حيث يصبح القضائيّ وحده هو الفاعل المتغطرس - الـ« قاضي الصّغير » - وهو يتحوّل إلى رمز لهذا الاغتصاب ذي الاتّجاه الواحد. فإذا كانت الفعّاليّة القضائية تمثّل مفارقة فمن حيث أنّها تضرّ بـ« الدّيمقراطية الحقوقية » في مجملها.

هذا الاهتمام بربط مصيرَيْ القضائيّ والسياسيّ هو الذي يفسّر عدم استقبال المؤلّف لما يجب تسميته فعلا « فعاليّة قضائية » دون تحفّظ صريح. فبعيدا عن كل رضى طائفيّ وعن كل تمجيد مهني، كانت الانحرافات المرتبطة بهذه الظاهرة التّضخّميّة هي الأولى التي وقع التّشديد عليها: إمّا أنّ القضاة مازالوا ينتصبون كطبقة إكليريكية جديدة وإمّا أن شخصيات تطريها وسائل الإعلام تنتصب كحرّاس للفضيلة العامّة موقظة بذلك « شيطان محاكم التّفتيش المزمن الذي ما يزال حاضرا في المخيال اللاّتيني ». على هذا المستوى من التحذير فحسب، تكون المقارنات صائبة بين النُّظم الأنغلوساكسونية والفرنسية، إلاّ أنّ هذه المقارنات لا تمكّن إلاّ من

تبيّن السّبل المفضّلة التي تسلكها هنا وهناك نفس الانحرافات. في هذا الصّدد يظلّ أ.توكفيل، من بداية الكتاب حتّى نهايته هو المحلّل الحصيف لتباين السّبل التي تعتمدها الظّاهرة الفخمة لِقَوْنَنَة الحياة السّياسية. وفيما يتعلّق ببلدنا كان لغربون هذه العبارة القاسية:

«هَاكُم الوعد الملتبس للعدالة الحديثة: صغار القضاة يخلّصوننا من السّاسة المحتالين وكبار القضاة من السياسة حَصْراً».

لا إمكان للتوغّل بعيدا في التّشخيص المضاعف لأفول السّياسيّ ولتزايد قدرة القانونيّ دون أن نقول ما الذي يشكّل النواة الصّلبة للقانونيّ، وبالتالي دون أن نقول ما بالنسبة إليه ينحرف النّظام كلّه. الفكرة ـ المفتاح للكتاب هي تخصيص «الأسّ القانونيّ للعدالة» بالتّفضية أو على الأصحّ بالتمكّن من المسافة العادلة التي بدأنا ندرك تدريجيا أنّها تخصّ في نفس الآن المحكوم عليه والمواطن. سبب رئيسيّ في إحلال مبحث المسافة العادلة قريبا جدّاً من نقطة الانطلاق، هو أنّ وَهْمَ الدّيمقراطية المباشرة التي يرعاها بل يختلقها النظام الإعلاميّ، هو الخطر الأكبر الذي يترصّدهما معا، القانونيّ والسّياسيّ: وهكذا، نرى في نفس الآن، وتحت الضّغط الإعلامي، الطّبقة الإكليريكية الجديدة للقضاة يسكنها الحلم القديم بعدالة مخلّصة، بينما الديمقراطية التمثيلية (النيابية) يفجّرها الحلم القديم بالديمقراطية المباشرة. ففي نفس الآن، ودائما تحت ضغط وسائل الإعلام، طُرِدَت العدالة من فضائها المحميّ وحُرِمت من وضع الوقائع في نِصابها زمنيا ومن تنزيل

طرائقها المهنية منزلة مستقلّة- كما أصبح التّداول السياسي غير ذي جدوى بفعل المَطْرَقة (matraquage) الإشهارية ذات الوظيفة المنبريّة وبفعل غشّ الاستبارات التي تختزل الانتخاب في استبار ذي قياس طبيعيّ. لعلّ القارئ سيندهش لحدّة هذا الهجوم على الآثار المنحرفة لما هو إعلاميّ. ولكن بمجرّد أن نفهم أنّ وضع القاضي في العلاقة القانونية والتوسّط المؤسّسي في العلاقة السّياسية يخضعان لنفس التّهديد، عندها ما عاد لنا أن ندهش من رؤية غربون ينضمّ إلى كلود لوفور في تشهيره بالإيديولوجيا اللاّمرئيّة لوسائل الإعلام.

نحن على استعداد -في ما وراء هذا الحكم المتشدّد- لمواصلة هذا التشخيص المزدوج المدخل والذي يشكل طرافة الجزء الأوّل من الكتاب. وحتّى نضع حدّاً للمحاكمة الواحديّة التي حاولنا إجراءها للعدالة بحجّة غزوها لكلّ دوائر الحياة العامّة والخاصّة، فإنّه يتوجّب البحث أوّلا عن الثّغرة في جهة الديمقراطية ذاتها. وفضلا عن ذلك فإنّ توكفيل أثنى تحت عنوان «تساوي الأوضاع» على وجوب البحث عن بداية كل الانحرافات في تلك الجهة. وما كان لـ «تساوي الأوضاع» أن يتمّ إلاّ على حساب المراتبيات القديمة والسُّنن الطبيعية التي كانت قد نزّلت كل واحد منزلته وكانت قد حدَّت من فرص النّزاع. بقي إذن أن نُحدث وأن نوجِد اصطناعيا وأن نصنع (تُقرأ كل هذه الألفاظ عند غربون) النّفوذ. ونتيجة لعدم التمكّن من ذلك فوّض المجتمع أمره إلى القضاة. فالمطالبة بالعدالة تتأتّى من السياسي الذي ساءت حاله، «ويصبح القانون هو آخر أخلاق مشتركة في مجتمع ما عادت عنده

أخلاق». تتراكم الجمل ذات نفس النّبرة كلّما تقدّمنا في قراءة الكتاب: «إن الديمقراطية لا تحتمل أيّ حكم قضائيّ آخر غير حكم القاضي»، «معيار مشترك دون أخلاق مشتركة»! سنسأل لاحقا عمّا إذا كان هذا التّشخيص المتشدّد ما زال يقبل بعلاج يتعلّق في نفس الآن بالعدالة وبالدّيمقراطية. فهل سيكون بالإمكان الحصول على محكوم عليهم يكونون مواطنين ضمن أفراد مشتّتين يجبرهم مفعول منحرف لـ«تساوي الأوضاع» على الخضوع؟

يواصل المؤلّف بشكل جريء توغّله في جحيم الدّيمقراطية التي فقدت بوْصلتها: عقد مكتسح يخفي ضياع عالم مشترك، مراقبة قضائية ما عاد بوسعها أن تقول باسم ماذا هي تُمارَس، تعزيز الوظيفة الحجزيّة للسّجن عوضا عن، ومكان اضطلاع مسؤول بالذوات الأهشّ، تبطّن المعيار نتيجة انعدام قواعد خارجية معترف بها، كلّ هذه الأعراض تعطي الحق لفرنسوا إيفالد François Ewald «كلّما كان الحق أقلّ تحقّقا كلّما كان المجتمع مجبرا أكثر على أن يكون حقوقيا». ولكن إذا كانت العدالة تعمل على أن تُدخِل مجدّدا، من الجهة السّفلى، التوسّطات المعدومة في الجهة العليا، فإلى ما تستند الحصافة المطلوبة من الأفراد عندما تصبح المسؤولية المفترضة للمنحرف هي الهدف البعيد للمشروع الكبير، مشروع الوصاية على الذوات في النّسخة الجديدة للدّولة ـ الراعية التي تقوم بعسر على أنقاض الدّولة السّابقة؟

نحن هنا في قاع الدّائرة المفرغة التي يرسمها معا تراجع الممارسات الدّيمقراطية وزحف التّدابير القضائية. فما يتوارى هنا هو الذات عينها في اقتدارها المضاعف على أن تكون متقاضية

ومواطنة. والمفارقة الحقيقية التي يطرحها الوضع الحاليّ، السياسيّ كما القضائيّ، هي أن المسؤولية تمثّل في نفس الآن مسلّمة كل دفاع عن الدّيمقراطية، وبردّة فعل، مسلّمة كلّ عرقلة لغزارة القَوْنَنَة وللهدف الذي يسعى إليه كل مشروع لتجديد بناء الرّابطة الاجتماعية. في الفصول الأخيرة المخصّصة لتشخيص المجتمع المُقَوْنَنِ واللاّمُسيّس في نفس الآن، وقع رسم بيان للتّعبيرات المعاصرة عن الهشاشة التي تكتسح السّاحة. فكلّ شيء يحدث والحق يقال وكأنّ الأزمة الدّيمقراطية وتورّم الحقوقيّ لا يثير أحدهما الآخر إلاّ لأنّهما يتأتّيان عن مصدر ثالث هو تحديدا الأشكال الجديدة للهشاشة. فالجدل بين العدالة والسياسة يترك مكانه لعلاقة ثلاثية خطرة هي:«اللاّتسيّس والقوْنَنَة والهشاشة». وأخطر من ذلك أن القضائيّ يُدفع به إلى المحلّ الأوّل من طرف مؤسّسات سياسية في طريقها إلى الانحلال ليجابه مهمّة مستحيلة: افتراض هذه المسؤولية وهي أنّ أشكال وصاية العدالة التي تحلّ محلّ القمع، تتّخذ لها مفارقيا كمهمّة، الإيقاظ بل والخلق.

وتتيسّر لنا، من زاوية هذه المفارقة، مفارقة الوصاية على الذات وتحت راية المهمّة المستحيلة التي تستثيرها هذه المهمّة الوصائية، في منتصف الطّريق بين الإكراه والنّصيحة، تتيسّر لنا إعادة تنزيل كل الأمراض التي يراكمها الكتاب في مواضعها قبل أن يغامر بإعادة التشكيل المزدوج للمواطن وللمحكوم عليه.

يتحدّث الجميع عن مآزق الفردانية: ولكن لرجل القانون طريقة خاصّة في الحديث عن ذلك؛ ودون التّغاضي عن ملمح القاضي بما هو الطّرف الثالث في النزاع، فإنّه يرى في التّماهي

الوجداني مع الضّحايا العلامة الأوضح لامّحاء موقف الحياد ذاك، ويجد هذا التّماهي الوجداني مع الضحايا مقابله في تبليس المذنب.في النهاية، يرتسم جانبيا الإعدام العسفيّ، هذا التّجابه الذي يعرّض إليه إخفاق كل تفضية رمزية، والذي ينمّ عن العودة القوية للإيديولوجيا القربانية القديمة. فتنامي اقتدار المنطق النّكبوي يمكن أن ينظر إليه إذن كمعيق لمحاولة العدالة إفساح المجال لهذه المهمّة الوصائية التي سنتبيّن لاحقا أنّها ملازمة للشّروط المدقّقة لِدَمَقْرَطَةِ المجتمع. وسنحترس بعد ذلك من الاستسلام لمجرّد التنديد ونحن نصف الوظائف الاستعاضية للهوية، وظائف يضطلع بها اليوم جنوح الأحداث الذي أصبح مُساريّا. وسنحترس كذلك من الاستسلام للأشكال الأخرى من العنف التي نُزع عنها طابعها الاجتماعي. وسنقتصر على ربط هذه الأمراض الاجتماعية بالمفارقات الكبرى التي تهيكل الكتاب. إنّ الخوف من المعتدي والتّماهي مع الضحيّة وتبليس المذنب، كلها تشهد فعلا على نفس زوال وضع المحايد الذي يحتلّه القاضي: «الوفاق يتشكّل حول المعاناة وما عاد يتشكّل حول قيم مشتركة»، إذ يتعلّق الأمر كليا بانعدام تسيّس الذات، سواء كانت هذه الذات هي الضحيّة أو المدّعية أو كانت هي القاضي المفوّض. إنّه المثلّث الشّهير: الشّاكي والمتّهم والقاضي، هو الذي تمزّق.

صحيح أنّ الهشاشة الجديدة تشكّل تحدّيا ذا أهميّة غير مسبوقة، وهو تحدّ متأت ممّا هو أبعد من الدّائرة السياسية. وعلى أيّة حال فإنّ هذه الهشاشة تدفع إلى التّفكير سياسيا: إذ يتوجّب ربط فقدان الثّقة بالهيئات السّياسية وتضخّم التدخل القانوني

بغياب المرجعيات المشتركة، بحيث يبدو الفقدان والتضخّم كنتيجتين لظاهرات التّهميش المميّزة للإجرام الجديد. لذلك لا نلتقي في نهاية الجزء الأوّل بقاض منتصر بل بقاض متحيّر مكلّف بإعادة تأهيل سلطة سياسية ليس له إلاّ أن يكون ضامنها فحسب.

يُطرح حينئذ سؤال معرفة ما إذا كان المزيد من الإجراءات قد يمكّن من إخفاء وهَنِ ما هو معياريّ، سواء في البعد القضائي أو في البعد السّياسيّ. ذلك هو السّؤال الذي يغلب على الجزء الثاني من الكتاب. لكن العلاجات المجتمعة للقضائي وللسياسيّ لا تجد بعض المصداقية إلاّ عندما يرفض القضائي ما نحبوه به خداعا من تقدير مبالغ فيه وعندما يؤوب إلى وظيفته الدّنيا التي هي في نفس الآن وضعه الأقصى، نعني مهمّة قول الحقّ. وهي ليست مهمّة معاقبة وتعويضٍ عن الضّرر وإنّما هي مهمّة قول الكلمة التي تسمّي الجريمة وتضع هكذا الضحية والمنحرف في موقعهما الصّحيح لصالح عمل لغويّ يمتد من التكييف القانوني للجرم حتى قرار الحكم في خاتمة جدل كلامي حقيقيّ. ستساعد العدالةُ الدّيمقراطيةَ التي هي أيضا فعل كلام وخطاب بتأدية «التزامها إزاء اللّغة التي هي مؤسّسة المؤسّسات»، بتواضع ولكن بحزم. فـ«الحكم يعني الرّجوع إلى الوطن الإنساني أي إلى وطن اللغة». وحتى قبل وظيفتها التي هي وظيفة إجازة العنف المشروع، إنّما العدالة كلام والحكم قول عموميّ وكل الباقي ينتج عن ذلك: تطهير الماضي ودوام الشخص وأيضا -أكاد أقول خاصّة- تأكيد استمرار الفضاء العموميّ. نعني بذلك: إذا كان الحكم فعل كلام عمومي فإن كل مفاعيله، بما فيها الاعتقال الذي هو إقصاء، يجب

أن تتمّ في نفس الفضاء العموميّ، سواء تعلّق الأمر بالعقوبات الإضافية أو بالعلاقات الإنسانية وبالرّوابط الأسرية وبالعمل، إلخ. هذا الدّفاع دفاع سياسيّ: إنّه يعني أنّ السّجين، حتى وهو محروم من حريّته، يظلّ مواطنا وأنّ غائية الحرمان من الحريّة هي استرداد كل القدرات القانونية التي تصنع مواطنا مستقلا بذاته. وبهذا يقطع القضائيّ على نفسه عهدا بأن يعيد للجماعة مواطنا.

كيف يشكّل النّفوذ «لحظة خارجة عن العقْدنة الدّيمقراطية»

إذا كان النّفوذ المسلّم به يُستَعاض عنه بمجرّد «نفوذ النّقاش ونفوذ خاضع دوما للنّقاش»؟ وكيف يتولّد نفوذ عن الجدل المستمرّ حول المشروعية إذا كانت إتيقا النّقاش مستندة إلى هيبة إجراءات النّقاش وحدها؟ إذا لم يتبقّ غير هذا المخرج فإن الأمل بقدرة القاضي على «شرعنة العمل السياسيّ وهيكلة الذات وتنظيم الرّابطة الاجتماعية وتهيئة الإنشاءات الرّمزية والاعتناء بالحقيقة»، مثل هذا الأمل لا يقدر إلاّ على إرجاعنا إلى توهّمات النشاط القضائي الذي وقع رفضه في الفصل الأوّل. لذلك أجدني أشعر براحة أكبر مع عبارات أخرى لغربون مثل هذه: «يؤمّن النّفوذ العلاقة مع الأصول وتؤمّن السّلطة التوجّه نحو المستقبل: النّفوذ أُسٌّ والسّلطة تجديد»، «القواعد تحرس السّلطة والنّفوذ يحرس القاعدة»، «السّلطة هي من يقدر والنّفوذ هو من يسمح». فأيّ إكراه قضائي بإمكانه الارتفاع إلى مستوى هذا الطّموح؟ أعتقد بطيبة خاطر أنّ أصل النّفوذ متباعد وأنّ هذا الأصل يمتح من قناعات مهيّئة سلفا، قناعات يؤمّن النّقد دوريًّا تهافتها وتعويضها وتجديدها، وما لم يكن ذلك فإنّ الوضع الحياديّ للقاضي يصبح وَضْعَ محايد مطلق أَتْعَس من كل

طاغية. ومرّة أخرى يقول غربون أنْ «ليس للقاضي أن يحلّ محلّ محايد مطلق لا تكفّ الدّيمقراطية عن تأبينه». ليكن! ولكن ماذا يكون التّأبين الذي لا يتبطّن بشكل أو بآخر موضوع الحبّ الضّائع ليرفعه إلى مرتبة الرّمزية المهيكلَة؟

تقوم بقية الجزء الثاني كلّها والحق يقال على بادرة كبرى لإعادة البناء قيل عنها في منطلق هذا الاستكشاف الجديد إنّها ستقصد إلى «إعادة صوغ مسار المؤسّسة بالانطلاق ممّن يؤسّسونها».

ولكن إذا كان يجب بدء كل مشروع ترميم وحتّى مشروع إقامة علاقة، وهو المشروع الذي يظلّ مقصد هذا التّفكّر - نعني التفكّر بالعلاقة بين المحكوم عليه والمواطن - بالتّأكيد بهذا الشكل على الرّابطة التي تجب المحافظة عليها بين العدالة والاستعمال العمومي للكلام، فإنّ الصّعوبة تتمثّل حينئذ في مواصلة هذه الطّفرة دون ارتطام بالعقبة التي يمثّلها، للعدالة وللديمقراطية جميعا، نزع مشروعية النّفوذ في وظيفته التّأسيسيّة، سواء إزاء وضع القاضي على الصّعيد الحقوقيّ أو إزاء إنشاء التوسّطات على الصّعيد السّياسيّ. لقد قلنا ذلك، إنّ ممارسة الكلام العموميّ وممارسة السّلطة تعوزهما الشّرعَنَة. عندها أيمكن أن تمثّل الاستعاضة بالعدالة عن السّياسة - من حيث أن هذه الاستعاضة هي الملجأ الأخير والأسّ الأخير - شيئا آخر غير مفعول خادع بالنسبة إلى هذا العوز الذي يضرّ بالبديل كما يضرّ بالنّموذج السياسي؟ غياب عالَم مشترك يبدو في نهاية المطاف الأطروحة الأشدّ غيابا من الكتاب في جزئه العلاجيّ كما في جزئه التشخيصيّ، ذلك أنّ الاستبدال لا يعادل الشّفاء وإنّما مفاقمة الأمر على الأغلب.

«وضع العدالة مفارقيّ: إنّها تقاوم خطر التفكّك الذي تساهم مع ذلك في نشره».

أمّا العنوان الفرعي الأشد إرباكا بل الأشدّ خطورة في الكتاب فهو التالي: «النفوذ الضروريّ والمستحيل». هنا يبدو أن غربون يعتنق،دون تحفّظ طروحات غوشيه :

«مجتمع يسبق الأفراد دائما، ينشأ فيه مجتمع متحرّر من نظام قسر يُعدّ بديهيا، مثل هذا المجتمع الذي يسمّى مجتمعا متحرّرا، هو أشدّ احتياجا إلى النّفوذ من المجتمع الأول».

كذلك أيضا عبارة «النّفوذ الضروريّ والمستحيل» هي عبارة لغوشيه ذاته وهو يتحدّث عن «تكملة أصبحت بالنّسبة إلينا خَصاصا. بإيجاز أصبحت محطّة ضرورية ومستحيلة في نفس الآن». أعترف أنني لا أرى حلاّ لهذه المفارقة في اللجوء المقترح إلى عبارة مونتاسكيو: «ليس الأمر أمر غياب السيّد وإنما هو أمر القبول بهؤلاء الأنداد كأسياد». أن يُعدَّ الندّ سيّدا فذلك يفترض أيضا أن يُعترف بسمو سيادته الهشّة وبأنّها جديرة بالانقياد لها. فعوض الاستسلام لمهمّة خليقة بسيزيف هي مهمّة إعادة استحداث دائم لسلطة رمزيّة، يجدر بي أن أبحث من ناحيتي عن مخرج للمفارقة من جهة روولز الذي يتحدّث دوريّا عن «القناعات الحصيفة» و«التسامح في مجتمع تعدّدي» و«الوفاق التّقاطعي» و«الخلافات المعقولة»، وكلّ العبارات التي تفترض إنعاش التّراثات الثّقافية التي هي اليوم متشّظية، إلاّ أنّها محفّزة دوما في نهاية المطاف. سأشير أيضا مع شارلز تايلور في كتابه «مصادر الذات» إلى إمكانية تآزر التّراثات الهائلة والتي لم تُستنفد طاقاتها بعدُ ولم

تُؤوّل من جهة وعودها التي لم تف بها، هذه التّراثات المتأتّية من اليهودية-المسيحية، من عقلانية الأنوار ومن الرّومنطيقية الألمانية والأنغلو-ساكسونية الكبرى للقرن التاسع عشر. فدون تراثات متعدّدة ينقد بعضها البعض، لست أرى كيف يتأتّى لنا إخراج «الرّمزي المؤسّس» من الخواء. لعلّنا لم نتخلّص بعد من طاقات الترميز الموسومة بثلاثية الأسبقية والخارجانية والتفوّق، وهو ما توضّحه بغيابها مغامرة الرّعب والكليانيات التي زعمت الانطلاق مجدّدا من نقطة الصّفر وخلق إنسان جديد... ومع ذلك وبعد إصغائه لاعترافات مجتمع تلاشت سحريته، فإن غربون يؤكّد دون تحفّظات بيّنة أنّ العدالة من حيث إنها تقول العدل من حقّها الانتصاب كمؤسسّة تماثلية بواسطة بعدها الرّمزي بالذات.

إعلان هذا البعد الرّمزي يلعب دور انطلاقة جديدة، وسأقول إنّها انطلاقة اقتناع بالنسبة إلى بقية الكتاب كلّها. فالعدالة مدعوّة للقيام بهذه المهمّة التي هي مهمّة التّأسيس التّوحيديّ بجعلها من الجدل ومن عرضه المقبول دون تحرّج، الحيّز المرئي الذي تنشئ مناظرة لغوية داخل حدوده المسافة العادلة بين كل المتقاضين. لكنّ التوسّط المتحيّر المذكور أعلاه، يعود في شكل واخز بمناسبة الدّفاع الشجاع الذي أقيم لصالح طقس المحاكمة. فكيف نطالب اليوم الانبساط الرّمزي، وبعد التّصريحات المتعلّقة بـ«النّفوذ الضروريّ والمستحيل»، بإعادة تجربة التأسيس؟ إنّه غربون ذاته الذي يستحضر هذه المرّة عالم التّوراة والعقل اليونانيّ والحقوقية الرّومانية والإقطاعية والقدّيس لويس وشارلماني ونابليون. فأيّة مصالحة مع الأب المقتول تمكّن النّفوذ إذن من الاستناد إلى عهد

سابق، على خلاف السّلطة التي كانت حنّا آرندت تقول عنها إنّها لا توجد إلاّ بقدر ما تستمرّ إرادة العيش المشترك لجماعة تاريخية ما؟ ومع ذلك ستقوم بقية الكتاب على هذا المكسب: النّفوذ هو قوّة التشكيل والتأسيس والتّكرير. ويبدو أن غربون يحمّل الإجراء كامل عبء هذه العلاقة بين التأسيس والتّكرير: «الإطار إذن هو ما يقوم مقام التّراث بالنسبة إلى المحدثين»، «اللجوء إلى لحظة التّأسيس، التي هي بالضرورة غير مهيّئة سلفا، هو أكثر لزوما وحيويّة بقدر ما تكون التعدّدية أكبر». فهل ستُغني فكرة مستقبل تأسيسيّ عن فكرة حدث تأسيسيّ؟ أَوَلَسْنا ننتظر أكثر ممّا ينبغي من الوظيفة الرّمزيّة ونحن نطالبها بلعب دور «نفوذ غيابيّ»؟

الصفحات الموالية حول المشهد المقدَّم في حرم المحكمة وحول معاودة الانتهاك وتسرّبه ثانية تحت راية الكلام التوسّطي، هي صفحات رائعة تماما. وإنّها لقويّة فكرة أن نضمّ بوثاقة لتقريظ هذا الحيّز الذي يستبعده الإخراج المشهديّ، مبحث تكوّن ذات حقوقية في ما وراء الفرد السيكولوجي، نعني تكوّن ذات قدراتها منتظمة مباشرة حول صفة المواطن. المحكوم عليه مواطن. [إنّه القِران بين] ذات القانون ودولة القانون. كل شيء يرتكز هنا على أولويّة الوظيفة الرّمزية وإذن على أولوية الكلام المشترك وعلى فرديات سيكولوجيّة متماهية مع مواجعها ورغباتها. ويعود كلازمة «التحدّي الذي يمثّله بالنسبة إلى مجتمع عارٍ من القدسيّة وإلى فرد تائه، الحفاظ على لحظة نفوذ، أي استعمال القوّة المشروعة والبعد الرّمزي في نفس الآن».

ما قيل لاحقا عن الوفاق بين الوظيفة –الجزاء والوظيفة– إعادة إدماج الاعتقال [في المجتمع]، ينجم مباشرة عن أطروحة المسافة

العادلة في فضاء عموميّ متّصل وضامن بالمقابل لاتّصالية ذات قانونية. في هذا الصّدد تظلّ مقاربة طبْعَقْلية وبالتالي عياديّة للجزاء، قريبة بشكل مفارقيّ من رؤية قربانية تضع الضحيّة جذريا خارج الجماعة. فبين التّكفير [عن الخطايا] والعلاج تظلّ الممرّات السّرية قائمة. والمؤلّف لا يجهل شيئا عن التّباطؤات والمقاومات والابتسارات والمخاوف التي تكبح انتصار فكرة الجزاء -إعادة الإدماج على حساب فكرة الجزاء- العقاب؛ ولقاء هذا الثّمن بإمكان العنف المتبقّي للعقاب أن يكون جزءا من مؤسّسة عادلة. لكن وظيفة المصلح هي أن يفكّر وأن يعطي معنى لإصلاح ليس له أن يستسلم لا لريبيّة فوكو Foucault ولا للوسواس الأمني للجمهور. فالثّقة بالكلام العموميّ هي بالتّمام الإقناع المحرّض على إصلاح متبصّر. إن تمكين الذات من اتّخاذ تعهّدات هو إبقاؤها داخل دائرة الكلام العموميّ المشترك بين الإنسان الحرّ والمساجين. فبين ثقافة الانتقام وطوباوية عالم دون عقاب، ثمّة مكان لـ«عقاب ذكيّ» حيث يقع التّفكير - في ما وراء العقاب - في الجزاء وفق معناه التّأثيليّ الذي هو الاستحسان - الاستياء. ولكي لا يستسلم لضرب جديد من الطوباوية الإصلاحية هذه المرّة، يسوق المؤلّف، مستندا على تجربته وعلى تجربة نظرائه، قضايا مدقّقة لا يخفى طابعها الاحترافيّ.

إلاّ أنّني لا أودّ أن أختتم هذه الصّفحات التّقديمية والتي ليست قَطّ غير تدوينات قراءة، دون ترجيح كفّة الكتاب من جهة الدّفاع عن الدّيمقراطية. لقد رأينا في التّشخيص كم كانت الفعّاليّة الحقوقية تابعة لامّحاء السّياسيّ، وكان الانتقال باتّجاه موقف

نضاليّ على الجبهتين كانت أمّنته فكرة قرابة وتضامن بين الوضع الحيادي للعدالة، ذلك الوضع المولّد لمسافة عادلة بين المتقاضين، وبين الدّور التوسّطيّ لمؤسّسات ممثّلة لدولة القانون. هذا الوجه الأخير لإعادة البناء هو الذي أُعِيدَ تأكيده في آخر صفحات الكتاب. إنّ خطر شكل جديد من الطوباوية في المجال القانونيّ، لا مناص من أن يُفاقِم الفعّاليّة القانونية المنبوذة، لا يمكن تفاديه إلاّ إذا كنّا نرغب في تقريب محلّ العدالة من المتقاضين. وإنّه يتوجّب، في نفس الآن، نزع أكثر ما يكون من الطّابع الاحترافيّ عن التّمثيل السّياسيّ. ويتطلّب «عقد جديد للحكم» سياقا ذا طابع سياسيّ، نعني جبهة للدّيمقراطية الترابطية والتشاركية. وإذا كان مفتاح المؤسّسات القضائية ذاته بين أيدي السّياسيين، فذلك أمر لا مفرّ منه سيما أنّ القضائيّ في بلادنا ليس سلطة منفصلة عن السّلطة التّنفيذية والسّلطة التّشريعية بل هو نفوذ. فمن المهمّ حينئذ أن يحترس كاتبنا من كلّ تمسّك شعوذي باستقلال العدالة وكذلك من كلّ رجوع إلى مراودة خلاصيّة. في نهاية التّحليل نقول إنّها نفس القدرة على الحكم هي التي تصنع القاضي والمواطن.



الأصليّ والتاريخيّ
ملاحظة حول مصادر الذات لشارلز تايلور*

تهدف مساهمتي إلى بلورة الإمكانات التي يقترحها كتاب «مصادر الذات» لشارلز تايلور وذلك من أجل حلّ صعوبة كبرى تبدو لي متأتّية عن تركيبة الكتاب ذاتها، ويبدو أنّها تمسّ، في ما وراء هذه التّركيبة، بجوهر الكتاب ذاته. وتتمثّل الصّعوبة في التّضاد بين الجزء الأوّل المخصّص لما وقع اعتباره **بنى لا غنى عنها** للتجربة الأخلاقية وبين بقية الكتاب التي تتمثّل أساسا في جينيالوجيا للحداثة مثلما يشدّد على ذلك العنوان الفرعي للكتاب: **تشكّل الهوية الحديثة**. فالمسألة هي مسألة الفجوة الابستيمولوجية النّاتجة ـظاهريا على الأقل – عن التّنافس بين الأصليّ والتّاريخيّ في تقوّم الإنية الأخلاقية.

I

يقوم الجزء الأوّل فعليا على تضايف أساسيّ بالإمكان اعتباره أصليّ الأصليّ في بناء الكتاب: بمعنى ما يمكن تسميته كليات الإتيقية وكليات الإنّيّة.

---

* نصّ منشور في ج. لفوراست وف. دي لارا (G. Laforest et Ph. De Lara) (تحت إشراف)، شارلز تايلور وتأويل الهويّة الحديثة، باريس/سانت – فوا (Sainte Foy)، مطابع جامعة لفال (Laval)، سلسلة «ممرّات». 1998، ص ص 19ـ34.

فلننظر عن كثب في كيفية قيام هذا التّضايف.

لنتّخذ لنا موقعا أوّلا من جهة أشكال ما هو «جيّد». تحدّثت منذ قليل عن كليات الإتيقية. لم يفت المؤلّف أن يلاحظ منذ مدخل الكتاب أن البنى التي لا غنى عنها والتي سيقع تناولها لا تتعلّق بمستوى الكلية الصورية لأخلاق الواجب (كانط) أو بتداولية متعالية للتّواصل (هابرماس). ولكنها تتعلّق، في منحى أرسطيّ أو أرسطيّ جديد، بالتقوّم الأوّلانيّ لمقصد الحياة الجيّدة. يجب أن ننصف بدئيا هذا الكتاب لصدوره عن **أبوخيا** أساسية تتعلّق تحديدا بهذا الضّرب الصّوريّ من الكلية الأدبياتية أو التّداوليّة المتعالية. ومع ذلك يظلّ من الحقيقي أنّ التّجربة الأخلاقية هي التي يفترض فيها، ومنذ هذا المستوى البدئيّ، إظهار بنية قويّة تسوّغ عبارة البنى التي لا غنى عنها. بإمكاننا الحديث في هذا الصّدد عن كليّة عينيّة شريطة استبقاء المسألة لنقاش لاحق، مسألة معرفة ما إذا كان الأمر يتعلّق ببنية غير تاريخية يعسر تركيبها مع التاريخية الخاصّة بجينيالوجيا الحداثة، أو بمنزلة ما وراء تاريخية سيتعلّق الأمر تدقيقا بتبيّن سماتها المتلائمة مع المقاربة الجينيالوجية الغالبة على بقية الكتاب. فمسألة البنى التي لا غنى عنها تتأتّى من مسألة معرفة ما به نتعرّف على الخاصيّة الإتيقية (أو الأخلاقية لا يهمّ) لتساؤل ما ولحجاج ما ولقناعة ما. بهذا المعنى، يتعلّق الأمر فعلا باستجلاء شيء ما من مثل مكوّنات الوجود الأخلاقيّ بعامّة في معنى ما وراء تاريخيّ أو غير تاريخيّ للكلية التي وقعت هكذا بلورتها. في هذا الصّدد بإمكاننا دعم المفارقة التالية: في فلسفة أخلاقية متنبّهة للتدابير العادية الأكثر تجذّرا في الحياة،

أو إن شئنا القول، متنبّهة للكيفيات التي يعيش بها المرء حياته وفق هذا الاتّجاه أو ذاك في مثل هذه الفلسفة أصبحت المسألة أكثر إلحاحا، مسألة إعطاء منزلة قارّة للنّعوت الإتيقية الأقل شحنا بالنظرية. إلاّ أن هذه النّعوت تظلّ قادرة مع ذلك على تأمين النّقلة من العيش الطّبيعي أو البيولوجي إلى العيش الجيّد للوضع الإتيقي للبشر. إنّ هذه النّعوت الإتيقية الوسيطة بين الحياة والحياة الجيّدة هي التي عُدَّت ضرورية ولا غنى عنها ولازمة (هذه النّعوت لترجمة اللّفظة الإنجليزية inescapable)، وهي التي سنتساءل بإزائها إن كانت - في نهاية الأمر - غير تاريخيّة أو ما وراء تاريخية بمعنى يحتاج إلى تحديد.

البعد الأوّل المحتّم والضروريّ والذي لا مناص منه واللازم، أشيرَ إليه بعبارة «التقويم القويّ». والتّقويم يستتبع الاستقطاب والتّمييز (خير/شرّ، أفضل/أسوأ، مشرّف/مخجل، فاضل/مشين، رائع/كريه،إلخ). فالاستقطاب يسم الرّغبات والميولات وردود الأفعال الخام بميسم أخلاقيّ. بالإضافة إلى ذلك، بتحديدنا لفظة تقويم بالنّعت «قويّ» فإنّا نؤكّد عمق واقتدار وكلية التّقويم. عمقه بالنسبة إلى التّغييرات السّريعة للرّغبات ولردود الأفعال، إذ للملكات خاصية أكثر دواما من مجرّد الانفعالات. واقتداره هو وُسعه التّحفيزيّ مقابل المعاينات الموضوعية التي لا تنطوي على أيّ التزام شخصي أو جماعيّ. وكلّيته أي سعيه إلى أن يكون مشتركا وقابلا للتّبليغ مبدئيا حيث أنّ الفاعلين الإتيقيين، بالرّغم من كلّ منازعة وخلاف، لا يتشبّثون بقناعاتهم فحسب، بل يعرضونها لموافقة الآخرين عليها. إنّ اعتبار اللّجوء إلى التّقويمات

القويّة أمرا محتّما معناه التأكيد على أنّ الدّلالة الأخلاقية التي وقع وسم الحياة بها على هذا النّحو ليست مضافة إليها لاحقا بوصفها إسقاطا، وقد تمّ التأكيد على هذا الأمر بكثير من القوّة في مواجهة كل أشكال «الطّبيعويّة» على صعيد النّظريات الأخلاقية. في هذا الصّدد، تناط أطروحة حياد الحياة والفعل الإنسانيّ بالتّنظير الذي تعلّقه **الأبوخيا** المشار إليها آنفا، ويتعلّق الأمر فعلا بتحويل غير مبرّر لنماذج منتسبة إلى التّفكير العلمي. إلاّ أنّ هذا التّحويل يضاهي إنكارا لخصوصيّة الفعل والعيش الإنسانيين. فالإجابة الإتيقية على وضع معيّن ليست مجرّد ردّ فعل مباشر. لقد تمّت نقاشات أخرى على جبهات أخرى، مثل جبهة «حالة الطّبيعية» التي افترضها فلاسفة الأنوار، وجبهة ما بعد النيتشية التي عبّر عنها المبحث الفيبري لـ«تلاشي سحرية العالم» وغيرها. هذه النّقاشات تعزّز الفرضية القائلة إنّ فكرة التّقويم القويّ يُفترض فيها التصدّي لانجراف كامل الإرث الثّقافي الحديث والقديم على حدّ السواء.

أمّا الخاصية الثانية للتّقويمات القويّة، التي هي التّمييز، فهي تضعنا على طريق مكوّنات جديدة لما نسمّيه هنا، بغرض الإيجاز، الكلّي العينيّ. فالتّمييز يستتبع التّراتب فعلا. وبإمكاننا القول إنّه بهذه الخاصيّة تدخل إرادة العيش الجيّد سلفا في دائرة الإلزام الأخلاقيّ بخَاصِّيتيْهِ، خاصية الكلية وخاصيّة التجرّد. ذلك حقّ: فالمطالبة السّقراطية بـ«حياة ممتحنة» تولّد بشكل مثاليّ اللحظة النّقديّة، لحظة أزمة التّقويم. أيعني ذلك أنّ هذه اللّحظة النّقدية تتموقع مسبقا خارج مجال التّجربة الأخلاقية الأصلية؟ الضّغط قويّ فعلا لأجل استحضار السّلطة الدّاخلية للحكم الذي يفرض بدوره

الانتقال من الزاوية الغائية إلى الزاوية الأدبياتية. ودون إنكار قوّة هذه المطالبة، علينا القول إنّ نقد الحدود التّقويمية لا يمكن أن يتمّ في لغة أخرى إلاّ إذا كانت هي ذاتها لغة تقويمية. فالتّبرير يدخل في تكوين قوّة تقويم ما، والمسوّغات التي من مرتبة أعلى تظلّ متلاحمة مع التّقويمات القوية. فالامتحان السّقراطيّ يهدف إلى القول: بأية صفة نقدّر أنّ هذا الشّيء أفضل من ذلك؟ وهكذا تكون المسافة النّقديّة لحظة من لحظات التّقويم. يبقى أنّ تثمين لحظة التّمييز هذه يدعم الخاصية الماوراء تاريخية أو غير التاريخية لمفهوم التقويم ذاته. والحال أنّه مع مفهوم المراتبيّة يبرز مفهوم ما يسمّيه شارلز تايلور **بالخيرات القصوى** أي الخيرات التي من مرتبة أعلى والتي تحرّك وبالتالي تعيّن حدودَ أخلاقية جماعة ما وثقافة ما، مجدّدة كلّ مرّة نظام ملكيات مغاير. فالمقالات التي وضعها القدامى في الفضائل ـ وكذلك مقالات كبار الكلاسيكيين– تعبّر جيّدا في نفس الآن عن كثرة المرجعيات القصوى للتّقويم في ثقافة ما/ وعن الحرص على تنظيم تلك الكثرة. وعلى هذا النّحو ارتفعت العدالة في الكثير من التصوّرات الأخلاقية إلى هذه المرتبة العليا. ولكن بقدر ما يتوجّب الإلحاح على تغيّرية المضامين التي تُحَدّ بواسطتها تلك الخيرات القصوى، يتوجّب تأكيد استحالة إفلات أيّة تجربة أخلاقية جديرة بهذا الاسم من تلك الهيكلة التي تعطي كل حياة أخلاقية وجهها المراتبيّ.

خطوة أخيرة توصل إلى تخوم –إن لم يكن إلى حافة– فينومينولوجيا التّجربة الأخلاقية. فإلى أفكار التّقويم القويّ والمراتبيّة والتّمفصل يجب إضافة فكرة قوّة التّعبئة النّاتجة عن

المصادر الأخلاقية المتعلّقة هي كذلك بـ«التأطير الضروري» للحياة الأخلاقية. إنّ تقدير «المصادر الأخلاقية» ينتج عن التّساؤل عن معرفة ما الذي يدفع إلى الفعل وما الذي يجعل من فكرة أخلاقية، كالتي سمّاها فيلسوف فرنسي (فوييه Fouillée) «فكرة – قوّة»، فكرة تمنحنا قوّة أن نفعل الخير وأن نكون خيّرين؟إنّ **الإيروس** الأفلاطوني **والعشاء الربّاني** المسيحي لعبا هذا الدّور. فحتّى أكثر التصوّرات الأخلاقية صوريّة وإجرائية لا يمكنها الإفلات من هذا التّقدير، إذ يخصّص كانط فصلا كاملا من **نقد العقل العملي** لفكرة الاحترام من حيث هو «واعز»، ولا يخشى أن يربط بفكرة عقل محرّك للحساسية مقابلها الذي هو إنفعالية حساسية مهانة ومبجّلة في نفس الآن. هذا التناقض بين قدرة تعبويّة وانفعالية تقبّليّة، يبدو أنّه مقوّم للأساس الأخلاقيّ الأبعد غوراً. إنّه يحتمل بدائل كثيرة: اعتراف بأسبقية القانون بالنسبة إلى اختياراتنا الحاضرة، يجاوبه شعور متواضع بالاعتراف، نفوذ مرتبط بسموّ المثل العليا التي تستحقّ التّضحية بما يُعدّ خيرات دنيا، إلخ. فبطرق مختلفة، يتعيّن على تمفصل الخيرات السّامية وترتيبها أن يصبحا شرطين للإذعان والانجذاب. هل نُؤكّد هنا وبشكل أقوى ممّا في المستويَيْن السّابقين، جذرية الخاصية النّزاعية لتلك الأشكال المموّنة للحياة الأخلاقية؟ إنّ ذلك يكون بالحذوِ حِذْوَ «جينيالوجيا الأخلاق» وفقا لنيتشه. وكما سنقول ذلك لاحقا، فإن الذات الحديثة تبدو كأنّها ممزّقة باعتراضاتها وارتياباتها وتلاشي توهّماتها إلخ. وهكذا يبدو من العسير الدّفاع عن انتماء فكر المصدر الأخلاقيّ إلى المستوى القَبْنظري للمعيش الأخلاقيّ.

ولكن، وإن استحضرنا **الأيروس** الأفلاطوني **والعشاء الربّاني** المسيحي وعقل الأنوار وعبقرية الرّومنطيقيين وإعادة التقويم النيتشي لكل القيم وحتى تلاشي سحرية العالم، فإن الأمر لن يكون أمر عَوَز أخلاقيّ ما لم تكن فكرة الحافز الأقصى مكوّنا من مكوّنات البنى التي لا غنى عنها في الحياة الأخلاقية، بنفس ما عليه فكرة التّقويم القويّ.

لن نغادر الجزء الأوّل من **مصادر الذات** دون الإشارة إلى التّضايف الأساسيّ الماثل في عنوان الجزء الأوّل: «الهويّة والخير». فالكلّيات العينيّة للإتيقية تناظرها كلّيات الإنيّة، لذلك يحيلنا هذا التّحليل إلى عبارة سقراط الشّهيرة المتعلّقة بالـ«حياة الممتَحَنة». فالعبارة تتنزّل تحديدا في نقطة التّمفصل بين رؤى الذات ورؤى الخير، وإجاباتنا على سؤال: من أنا؟ تهيكلها إجاباتنا على سؤال: كيف عليّ أن أحيا؟ وعلى سؤال أكثر جوهرية من هذا، هو : ماذا يجب عليّ أن أفعل؟

من زاوية النّظر هذه بإمكاننا استعادة ما تمّ قوله تباعا. بخصوص التّقويمات القويّة والتّمفصلات حول الخيرات السّامية وأخيرا ما تمّ قوله بخصوص المصادر الأخلاقية. بإيجاز، استعادة كل ما يتعلّق بموضوع المحمولات الأخلاقية في طورها القبْنظريّ والقبْحَمليّ مثلما نقول ذلك في لغة فينومينولوجيّة.

إنّ فكرة التقويم القويّ تناظرها فكرة كيفية القيام والبقاء عبر الزّمان (هنا أظلّ). وجدير بالملاحظة أنّ هذه العبارات لا تشدّد فحسب على البعد الزّمني لالتزامنا بتقويمات قويّة وإنّما أيضا على بعده المكانيّ. بإمكاننا الحديث بهذا المعنى عن **التوجّه** داخل

فضاء أخلاقيّ (وهو جانب نحن حسّاسون إزاءه بشكل خاصّ عندما نشعر أنّنا تائهون، أو كما نقول اليوم تعوزنا معالم نستدلّ بها). إذن يجب تمييز هذا الفضاء الأخلاقيّ عن الفضاء الهندسي الإقليدسيّ، على منوال التمييز بين الزمنيّة -الإنيّة والزمنية- الهويّة، والتحدّث عن فضاء إنيّة. زد على ذلك أنّ المجاز المكانيّ (ولكن ألا يُخفي هذا المجاز معنى أعمق للمكان ذاته؟) ينصبّ بيسر من الذات المقوّمة على الخيرات المقوَّمة: بإمكاننا الحديث عن «الخارطة» التي تنتظم عليها المعالم الإتيقيّة التي تحدّد وجهتنا والتي عليها تنفتح زوايا منظورنا. ولن ننسى أيضا مفاهيم التّيه والهجرة (ابراهيم) والعودة إلى الوطن (أوليس Ulysse). وحتى في عصر تلاشي السّحرية فإنّ غياب المعالم مازال يستند إلى «فضاء التّمييزات الكيفية الذي فيه نحيا ونختار» (ص30). إنّ تلك الخاصيّة لا غنى عنها للاقتدار الإنساني على الفعل و«على الوجود في فضاء تساؤلات متعلّقة بالخيرات التي تقبل تقويما قويّا»(ص31) وذلك ما يلغيه تصوّر طبيعويّ للحياة وللفعل بما هو مجال محايد وبالتالي دون وجهة، بواسطة تقليص لفكرة فضاء أخلاقيّ – وهو تقليص في غير محلّه- إلى منزلة مجرّد مجاز بلاغيّ.

هذا التكافؤ بين سؤال معرفة **من** أنا وسؤال معرفة **أين** أكون في الفضاء الأخلاقي نلقاه عندما نمرّ من فكرة التّقويم القويّ إلى فكرة التّمفصل بخاصّيتها المزدوجة التي هي خاصية المراتبية والتّباين بين الخيرات الثانوية، وأخيرا عندما نمرّ إلى فكرة المصدر الأخلاقيّ. فالرّابطة بين منحَيَيْ المجاز المكاني تتمّ بواسطة فكرة فضاء التّخاطب وشبكات التّخاطب .وعلى منحى الفضاء الأخلاقي

تُظهِر فكرة التّمفصل خاصية بيّنة للمَمْكَنة: ولا يتعلّق الأمر بتعيين كيفية ارتباط الخيرات في ما بينها فحسب وإنّما ببيان المسافات القائمة بينها. وعن هذا العمل التّفكّري تنتج كيفيّة أخرى لتموقعنا في الفضاء الأخلاقيّ. حينئذ، ما يجب إدراكه هو فكرة وجهة مضاعفة في الزمان السّردي وفي الفضاء الأخلاقي.

مع أفكار التّباين والمراتبيّة بين الخيرات السّامية وخاصّة مع فكرة المصدر الأخلاقيّ، يظهر وجه أشدّ مأساوية للتّعالق بين فكرة الذات وفكرة الخير، نعني نزاعية متزايدة تؤثّر تناظريا على تقويماتنا القويّة وعلى هويتنا. ويبدو أنّها سمة للتجربة الأخلاقية الأشدّ جوهرية أن لا نتمكّن من السّعي باتّجاه الخير وباتّجاه استكمال الذات وتمامها من حيث أن هذا السّعي هو أفق رؤية جزئية ومتشظّية، دون تجربة هذه النزاعية التأسيسيّة.

ففي الاعتراف أوّلا بهذه التّقويمات الكيفيّة ذات المقام الرّفيع التي أسميناها آنفا خيرات أسمى، تكمن في نفس الآن عظمة وهشاشة الحياة الأخلاقية. ويبدو أنّ استخدام الخيرات الرّفيعة المقام كجهة ننطلق منها لنزن ونحكم ونتبنّى الخيرات الأقلّ أهميّة إنّما يدخل ضمن البنية الضرورية للحياة الأخلاقية. والحالة هذه فإن شخصيتنا الأخلاقية تنبني في ترابط بتمفصل ذلك الفضاء الأخلاقيّ . ولشارلز تايلور الحقّ، ولا ريب، أن يكتب: «الخيرات الأسمى هي بشكل عام مصدر النّزاع» (ص64).

وقبل أن نسوق، تحت راية تاريخية بناء الذات الحديثة، بعض الأمثلة العينيّة عن هذه الحيوزات الاصطراعية لفضائنا الأخلاقيّ يجب القول إنّ النّزاعية تصل إلى أوْجها مع ارتفاع فكرة «المصادر

الأخلاقية» إلى مرتبة البواعث القويّة. ولنذكر أنّه إذا كانت فكرة **التّمفصل** تشدّد على وظيفة التّنظيم التي تمارسها بعض الأفكار الأخلاقية ذات المقام الرّفيع فإنّ فكرة المصدر الأخلاقيّ تشدّد ـ كما قلنا ـ على الجانب التّعبويّ لطاقة التصوّرات الأخلاقية التي تعدّ أفكارا ـ قوى. والحالة هذه، ففي هذا المستوى يكون تأثير النّزاع على معنى الهوية الأخلاقية أقوى، إذا كان ذلك ممكنا، ممّا على هويّة التّمفصل. إنّ موقع استقبال فكرة أخلاقية من حيث هي مصدر أخلاقيّ، هو الذات فعلا، إلاّ أنّ الذات قد وضعت في حالة انفعال بواسطة ما يجعلها قادرة على القبول. فما يمنح القدرة على الفعل، وفق أمر هذا الخير أو ذاك من الخيرات ذات المقام الرّفيع، مضايِفُه هو تقبّلية الأمر الأخلاقيّ. تحت نفس الطّائلة، يمكن القول عن الخيرات المعتبرة أنّها تأسيسيّة، لا إزاء الخيرات التّابعة فحسب وإنما كذلك إزاء الذات المُلزَمة بها.

II

لقد آن الأوان لتواجه التاريخية التي تميّز **تكوّن الهويّة الحديثة**، تلك البنية الضرورية المقوّمة للتّضايف بين مفهوم الخير ومفهوم الذات.

من الأساسيّ التّأكيد في بداية هذا المسار على أنّ نوع «جينيالوجيا الأخلاق» التي يشكّلها الكتاب، لها كأفق، حتى لا نقول **كغاية**، تعيين القلق والضيق اللّذيْن يميّزان الذات في العصر الحديث. وبالفعل يحمل الفصل الختاميّ من الكتاب عنوان: «نزاعات الحداثة»، وذلك يعني أنّ المسعى لا يتمثّل قطّ في تاريخ

محايد للعقليات وإنّما في حَبْك تاريخنا الثّقافيّ الخاصّ، إذا جاز لي القول. فإعادة بناء الطّريق التي وقع السّير فيها من اليونانيين وصولا إلينا تنتظمها ثلاثة مباحث بنيويّة كبرى سنبيّن لاحقا أنّها تقوم جسرا بين ما كنّا أسميناه في المقدّمة **الأصليّ والتّاريخيّ**. مسار أوّل وُضِع تحت مبحث الداخلية أو بالأحرى تحت مبحث «النظر باتجاه الداخل»، ثم مسار ثان وضع تحت مبحث «توكيد الحياة العادية»، وأخيرا، مسار ثالث تحت مبحث «سبيل الطبيعة». فلنتابع أوّلا المحور الأوّل.

1. إذا كان يمكن التّعبير -عند الاقتضاء- عن فكرة التفكّريّة بسهولة دون رجوع إلى التّاريخ، فالأمر ليس كذلك مع معنى الدّاخلية التي يمكننا إعادة رسم صعودها وتطوّرها وانحطاطها الممكن. أن تكون الذات مُضايف الفضاء الأخلاقيّ فذلك يتعلّق أيضا بالبنية الضرورية لكلّ تجربة أخلاقية، لكنّ التّمييز **داخل خارج** له -فضلا عن ذلك بشكل نموذجيّ- تاريخ غربيّ. فأفلاطون الذي يجب أن نبدأ به، يضع الأخلاق في مجال الفكر الذي اعتُبر فكرا تسلّطيّا، في إطار توبوغرافيا للنّفس يتبدّى فيها **اللوغوس** كموقع للموارد الأخلاقية. في نفس الآن يرتبط تصوّر أرقى للعقل بنظام كونيّ للحقيقة وبـ«خير الكل»، وهو ما يضع الخير في موقع أعلى منّا مع أنّه لا يُدرَك بالمقابل إلاّ فينا.

- إنّ الإنسان «الباطنيّ»، وفق القديس أغسطينوس Augustin، يقتسم سمات مشتركة مع النّفس العاقلة عند أفلاطون. ولكن على قاعدة المماهاة بين الله والخير وبين النّظر الباطنيّ وتذكّر الله يمنح **العشاء الربّانيّ** قوّة لذاتٍ مع ضمير المتكلّم، وذلك اكتشاف يجعل من أغسطينوس **المبتكر** الحقيقي للتفكّرية الجذرية.

- مع ديكات يعطي «تحرّر العقل» دفعا جديدا للدّاخلية التي تستقبل في نفس الآن، كمضايف لها، عالما آليا عاريا من السّحر ومستعدا ّ للمراقبة الأداتية. غير أنّ السّمة الرّواقية الجديدة للـ«جُودِ» الدّيكارتي تحتفظ ببعض من إتيقا الشّرف عند القدامى. ومع لوك تتحرّر «ذات دقيقة» تماما من كلّ وصاية تسلّطيّة في نفس الآن الذي تتطوّر فيه النزعة الأداتية لمراقبة الواقع الخارجيّ، معلنة ترسيخ العقل الإجرائيّ. والمثل الأعلى الأخلاقي لسيطرة الذات على ذاتها له إذن تاريخ لا تفهم لولاه نقاشاتنا حول الهوية الشّخصيّة وحول مسؤولية الذات ذاتها وحول بروز التّعاقدية في الفلسفة السّياسيّة.

2. مع «توكيد الحياة العادية» يقع الطّعن جوهريا في أفضلية الحياة التأمّلية على الحياة العملية وبالتالي في مراتبيّة معيّنة للخيرات ذات المقام الرّفيع، تلك المراتبيّة المتأتّية سواء من الأفلاطونية أو من الرّهبنة المسيحيّة. وقد ساهم الإصلاح الدّينيّ في ذلك الطّعن بفكرته عن «القدر» دون نُسك والذي يجب البحث عن منتهاه عند الطُّهْرِيين الأنغلو ـ ساكسونيين (انظر كتاب ميخائيل والزر **ثورة القدّيسين**). ويتبع ذلك ظهور التأليهية بما هي «مسيحيّة معقلنَة». هذه الثّورة في مستوى المصادر الدّينيّة للأخلاقية تُعدّ أساسيّة في فهم القلق الحديث. ويلحّ شارلز تايلور بقوّة على الأصالة الدّينيّة للتّأليهية مع إيمانها بنظام يميّزه تايلور عن إلحاديّة الأنوار اللاّحقة. أمّا الذات فتغتني بكامل استثمار المشاعر الأخلاقية (مع شافتسبيري Shaftesbury وهيتشنسون Hutchinson)، اللّذين شكّلا الأخلاقية الأنغلو ـ ساكسونية الحديثة). [وهكذا]

ولدت ثقافة «طبيعة داخلية» مواجِهَة لكل تثقيف تسلّطي خارجيّ وموجّهة باتّجاه تثمين إيجابيّ للحركات الطبيعيّة للحُسنى في تناسق مع عالم ألوهيّ.

3. الطور الحاسم في هذا التأريخ السّريع لبناء الذات الحديثة ولهمومها هو الانشعاب الكبير بين العقلانية الملحدة **لفلسفة الأنوار الفرنسية** وصعود الرّومنطيقية الفلسفيــة في ألمانيا تخصيصا. فالمائتا صفحة الأخيرة من كتاب شارلز تايلور خُصّصت لرسم مشهد لـ«آفاق مهشّمة» حيث تتواجه ثلاثة إمكانات: اللجوء إلى مصدر إلهي متعال وباطنيّ في نفس الآن، التّوكيد الذّاتي لعقل ينصّب ذاته سياديا أو الاستعارة من الطّاقات الخلاّقة لطبيعة أشمل منّا. ووحدهما التيّاران الأخيران يمكن تسميتهما حديثيْن. لكن ثمّة نموذجان للحداثة: لم يلغ النّزاع البتّة بين هذين النّموذجين، بينما استمرّ الأساس الأغسطينيّ بالرّغم من الدّنْيَنَة. ويقترح شارلز تايلور في هذا الصّدد تأويلا مهمّا للدّنْيَنَة التي لا تُردّ في تقديره إلى تقدّم العلوم وإلى تطوّر اقتصاد السّوق،وإنّما تتمثّل في ولادة بدائل جديدة على الصّعيد الأشدّ جذرية لمصادر الأخلاق. فالعقل المستقلّ والمنتج ذاتيا للمعنى، وصوت الطبيعة، يحتل كل منهما موقعا في صلب الفضاء الأخلاقيّ، شبيها بذاك الذي كان احتلّه **العشاء الربّانيّ** المسيحيّ المغذّي لمفهوم الإنسان الباطني الأغسطينيّ. فالألوهية والعقلانية الرّومنطيقية وهي تتصارع داخلنا، تولّد الـ«قلق» الحديث.و في رأي تايلور، تضعف المساعي الثّلاثة للتّأسيس النّهائي بعضها بعضا، حتّى لو خفّفت استعارات محتشمة ومتقاطعة من جراح وعينا الأخلاقيّ. في هذا الصّدد لعلّ أكثر ما

يُدهش في الصّورة التي يرسمها تايلور للذات الحديثة هو النّزاعيّة التي تُعَدّ قويّة بين العقل المتحرّر واللّجوء إلى إبداعية الطبيعة بقدر ما هي قويّة بين هذين الفرعين من فروع الحداثة وبين الإرث الذي لم ينفد للهيلينية ولليهودية- المسيحية.

III

لقد آن الأوان للمقارنة بين دورة الجزء الأوّل التي يمكن عدّها تزامنية والدّورة التّعاقبيّة للفصول الثّلاثة الكبرى التي حاولنا الآن عرضها. يجب الاعتراف فعلا أن تايلور لايناقش لذاتها المسألة التي يطرحها تجاور الأسلوبين اللّذيْن يمنحهما الأولوية دوريّا. ثمّة بالفعل فصل عنوانه «استطراد حول التّفسير التّاريخيّ» (ص ص 199- 210) لكنّ الأمر يتعلّق بشيء آخر غير العلاقة التي نسمّيها هنا الأصليّ والتاريخي. فما يهتم به المؤلّف هنا هو قبل كلّ شيء العلاقة العمودية، إذا صحّ القول، بين مستوى التصوّرات الإتيقيّة ومستوى الظّاهرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسيّة التي تسم عصرا معيّنا.والنّقاش مهمّ ولا ريب باعتبار أنّه يواجه الاتّهام بالمثالية، وهو اتّهام لا يصدر عن الكتّاب الماركسيين فحسب. ففكرة علاقة دوريّة بين كلّ مكوّنات الظّاهرة التّاريخيّة الشّاملة هي فكرة قيّمة بلا شكّ وكذلك الفكرة القائلة إنّه من خلال الممارسات التي تتجسّد فيها المُثل العليا تندمج التصوّرات الإتيقية في المجرى العام للتّاريخ. ولكن، حتّى وإن كانت هذه الإشارة تهمّ مسألة معرفة ما يعطي قوّة لبعض الأفكار في بعض اللّحظات، وإذا كان من الصّواب القول إنّ المسألة المطروحة تستدعي إجابة

«تأويليّة» عوضا عن إجابة عليّة فإنّ هذه الملاحظات لا تمكّن من تحليل تطوّر الأفكار الأخلاقية في التّعاقبية. فالأمر يتعلّق بالأحرى في هذا الفصل المقتضب بالعلاقة التي ظلّت عمودية من صنف بنية تحتيّة ـ بنية فوقية، بينما مسألتنا هي العلاقة بين عمودية الكلّيات التي تنظّم مجتمعة، **الخير والذات** وبين المسار الطولانيّ لتطوّر الأفكار الأخلاقية، وهي علاقة تشهد عليها التّعبيرات ذات التّواتر القويّ من مثل الولادة والتحوّل والنّقلة والتّجاوز والانحطاط. إلاّ أنّ تلك الرّوابط تحديدا هي التي تقوّم التّاريخيّة المؤثّرة بشكل أساسي على الخيرات ذات المقام الرّفيع وعلى المفاهيم التي تلعب دور المصدر الأخلاقي. فالمسألة المطروحة هنا تتعلّق طبعا بالتّحقيب وفق حلقات كبرى، مثل تلك التي تواجه بين القدامى والمحدثين وعند الاقتضاء بين ما بعد الحداثيين والعصريْن المذكورين. بهذا المقياس الكبير ما تزال المسألة مطروحة بعبارات غليظة لا تمكّن من تحليلات مدقّقة. يضاف إلى ذلك أنّ التحوّلات الحاصلة في هذا المستوى تمثّل هي ذاتها نتيجة لتغيّرات أدقّ في مستوى أقرب إلى التّحقيبات القصيرة التي تفرّع الأبواب الثّلاثة الكبرى الموضوعة تحت عناوين: «الدّاخلية»، «توكيد الحياة العادية»، «صوت الطّبيعة»، دون حسبان المنطقة التكميلية لـ«اللغات الألطف».

إذا أردنا أن نحلل العلاقة الجدلية بين الأصليّ والتاريخي فمن الضروريّ أن نولي اهتماما خاصّا للعبة الارتداد والاستباق التي تحكم الإستراتيجية التأويلية للأقسام التّاريخية لكتاب «**مصادر الذات**».

لنعد إلى الباب الأوّل: لفظة **داخلية** هي بالأصل لفظة مهمّة بحدّ ذاتها باعتبار أنّ الأمر يتعلّق بمفهوم أنشأه المؤوّل لبيان «تنامي» «تطوّر» ما يسمّيه المؤلّف «معنى ما» أو لعلّه تنامي تطوّر «عائلة معان» (ص 111) موضوعة تحت راية **الدّاخلية**. ونلاحظ ملاحظة مماثلة يستدعيها مفهوم «توبوغرافيا أخلاقية» الذي يُستخدم على هذا النّحو كعنوان فرعيّ على رأس الفصل، إذ يمكّن هذا المفهوم من بلورة الأشكال المتعاقبة التي مرّ بها التّعارض «داخلي - خارجي» وكذلك من بلورة «الحيوزات» التي أسكنه فيها تباعا كلّ من أغسطينوس وديكارت ولوك. بخصوص هذا «التّأيين» يصرّح المؤلّف أنّه «ليس كليا وإنّما هو بالأحرى صيغة محدودة من الفهم الذاتي» (ص111). ملاحظة أخرى : بإمكاننا التّساؤل عمّا إذا لم تقع إعادة بناء السّلسلة التي تمّ عرضها انطلاقا من النّهاية التي تتنزّل مرّة أخرى في منعطف القرن الثامن عشر، وعمّا إذا لم تكن هذه النّهاية بدورها تستمدّ معناها من التأويل النّهائي للحداثة بصيغة القلق. بهذا المعنى، لا يُفهم الفصل الحادي عشر المعنْوَن «الباطن» والذي يُنهي هذا القسم المطوّل، كتلخيص للمسافة المقطوعة بقدر ما يفهم كاستباق للتطوّر اللاّحق الموجّه نحو انبثاق الذات المستقلّة بالتّمام (وذلك تخصيصا بمناسبة فُتحة من جهة الفلسفة السياسية القائمة على مقدّمات ذريّة). وهكذا يبدو أن غائيّة خفيّة لم تخضع للنّقد هي التي تدير «وجهة» كامل «عائلة المعاني» الموضوعة تحت عنوان «الدّاخلية».

أمّا عنوان القسم الموالي «توكيد الحياة العادية» فهو ليس أقلّ تركيبا من عنوان القسم السّابق. وإذا كان الدّور الذي لعبه الإصلاح

الدّينيّ، وبخاصّة تحت دفع الطّهريّة الأنغلو-ساكسونية، يمكّن من القول إنّ توكيد الحياة العادية يجد مصدره في الرّوحانية اليهودية المسيحية (ص259)، وإذا كان يمكن الحديث أيضا عن ثيولوجيا كلفينيّة لـ«القَدَر» الدّنيويّ حديثنا عن «مواصلة الرّواقية بوسائل أخرى» (ص 258)، فإنّنا مع ذلك نصف انقلاب المراتبية السّابقة التي أنجزها فرنسيس باكون بصيغة «إعادة تقويم القيم». وينتج عن ذلك أنّ بروز مبحث المراقبة الأداتية للطبيعة يكون «محدّدا تضافريّا» (ص232). فالحركة بين الارتداد والاستباق تتوالى من فصل إلى فصل. وعلى هذا النّحو نلتقي مع لوك في النّقطة التي يتفرّع فيها المستقبل. فبقدر ما يبدو المؤلّف حريصا على التّمييز بدقّة بين تأليهية لوك وتثقيف المشاعر التّابعة لهذه التّأليهية وبين إلحاد فكر الأنوار الجذري للقرن الثامن عشر الإنجليزي والفرنسي، بقدر ما يحرص على أن يتبيّن في تأليهية لوك، لا بواكير العقل المُدَنَّين بالتّمام فحسب، وإنّما كذلك بواكير عبادة الطبيعة. وعلينا أن نقول لاحقا ما الذي في دينامية التّغيّر ذاتها يبرّر هذه التردّدات في التّأويل.

تتغيّر إستراتيجيّة المؤوّل قليلا في القسم الموضوع تحت عنوان «صوت الطبيعة» حيث يقع الإلحاح أولا على ما يمكن تسميته مكتسبات الحداثة، نعني: أوّلا، الفردانية بمظاهرها الثلاثة، الاستقلالية والاستبطان والالتزام الشّخصي، مع لوازمها السياسية التي منها صياغة الحقوق الذاتية، ثمّ تثمين العمل المنتج وتثمين الأسرة، وأخيرا العلاقة الجديدة بالطبيعة. كلّ ذلك يشكّل معنى جديدا للـ«حياة الجيّدة». لكن التّقويمات القوية، التي

يمكن اعتبارها مشتركة لكامل العصر، تنحصر في ما يمكن تسميته «الخيرات الحيوية الأساسية» (خيرات الحياة): فمرمى الحياة الجيّدة يبدأ بالتفرّع عندما نمضي إلى مستوى الـ«خيرات الأساسية» التي هي اسم آخر أعطي لـ«المصادر الأخلاقية» الواردة في الجزء الأوّل. وعلى قاعدة فكرة الطّبيعة يرتسم بالتحديد التّفرّع الذي سيصبح هوّة بعد الرّومنطيقية. بل تتضح في هذا الطّور الأطروحة الكبرى، بمعنى أنّ الرّوح الحديث هو موقع تنافس بين هيئات كثيرة مشرْعِنَة وتعبويّة. فامّحاء التّأليهية وما إليها من عناية إلهية يتبعه إلحاد يترك المكان شاغرا للمطلبين المتنافسين، مطلب العقل الذي يسمّى عقلا طبيعيا ومطلب الطّبيعة الحيّة. وإنّ ظهور هاتين الهيئتين في نفس مقام «مصادر الأخلاق» المولّدة للـ«خيرات الأساسيّة»، وإذن في المقام الذي سادت فيه تقريبا ودون منازع الرّوحانية المسيحية، هو الذي يمثّل التّفسير الحقيقيّ لظاهرة الدّنينة (ولنا أن نقرأ في هذا الصّدد الصّفحات المهمّة بدءا من الصفحة 130 وما يليها). ولنكرّر أنْ ليس تنامي الفكر العلمي أو طفرة اقتصاد السّوق هي التي تمثّل العامل الحاسم، وإنّما واقع مصادر أخلاقية جديدة أصبحت ممكنة: «هو ذا التّغيّر الثّقافيّ الذي علينا فهمه».ولكن إذا أصبحت الألوهية، من حيث هي مصدر أخلاقيّ، استشكالية فإنّ الفكر المُدْنَيَن لا يوفّر هو أيضا خيارا وحيدا إذ يتمثل في إمبراطوريّة منقسمة على ذاتها. في القرن الثامن عشر بدأ بالبروز ما يحدّد وضعنا المعاصر، بمعنى التّقابل بين «جبهتين»، جبهة العقل المتمكّن من ذاته ومن كلّ نظام خارجه، وجبهة قدرات التّعبير المنبثقة من أعماق طبيعة أشمل

وأقوى من طبيعتنا. ها هنا يصبح التّحليق هو الاستراتيجيّة الغالبة عند المؤوّل. ويصبح التردّد ضروريا بين القلق المعاصر والتفكيك التّفصيليّ للتحوّلات التي جدّت في غضون أكثر من قرنين، وبدورها وُضِعت هذه الاستراتيجيّة في خدمة الأطروحة الكبرى للكتاب، التي تقول إنّ «كلّ الأوضاع وقع تحويلها إلى أوضاع استشكالية جرّاء وجودها في مجال من الإمّيات» (ص 317). يتواجه كلّ من الإيمان والعقل والطّبيعة في أعلى مراتبيات «الخيرات الأساسية». فالمؤلّف يشير بحذر، بل لعلّي أقول بحياء، إلى أنّ «الوِجْهَاتِ الثّلاث يجب عدّها متنافسة ولكنها متكاملة أيضا» (ص318).

لن نتّبع شارلز تايلور في رحلته عبر عقلانية الأنوار وعبر الرّومنطيقية اللّتين يعلّق عليهما نفس الأهميّة، وذلك لأنّه يبحث دون ريب عن الإبقاء على نفس الضّغط على الدّوافع المحرّكة للمكان الثلاثيّ الأبعاد الذي رسمته الهيئات الثّلاث الأخيرة لتعبئة الطّاقات الأخلاقية. وسنركّز بالأحرى، ونحن نختتم، على أسلوب التّاريخيّة المستخدمة في هذه الهرمنوطيقا التّاريخيّة.

IV

يتمثّل السّؤال القائم تحت إستراتيجيّة الارتداد والاستباق التي تبيّنّاها في الجزء التّاريخيّ المطوّل من الكتاب في معرفة: بأيّ معنى تجد هذه الاستراتيجيّة تبريرا في أسلوب التّاريخيّة المميّز للإنشاء الأساسيّ للبنى التي لا غنى عنها. لنقل بدءا في صيغة سلبية إنّ الأمر لا يتعلّق في بقية الكتاب بتاريخ خطّي يعوّض فيه تصوّر

أخلاقيّ تصوّرا آخر، ولا بجدلية من النّوع الهيغليّ ما يُتجاوز فيها هو أيضا ما يُستبقَى مثلما قد توحي بذلك عبارة **الاستخلافات التاريخية** (المجاوزات التّاريخيّة؟). فالزمنية الخاصّة بهذا التاريخ هي من جنس فريد تماما، وما يمكن تسميته خلود الآثار هو ما يمكّن من التّرابط بين الخاصيّة التّاريخية للتصوّرات الأخلاقية والخاصية ما وراء التاريخية للكلّيات الإتيقية. ولعلّ تمييزي بين الهووية (mêmeté) والإنيّة يجد هنا استعمالا جديدا. فعلا، لا يظلّ أيّ وضع مماهيا لمعنى الهوَويّة حتى وإن لم يكن ذلك إلاّ بمقتضى التوصّل إلى نظام الاستشكال الذي قُضي به على المصادر الأجلّ في مواجهتها للتّنافس بين المصادر التّعبويّة الجديدة. لكن نوع الإنيّة الذي أوضّحه من جهة أخرى بفكرة الوفاء بالعهد يتحدّد هنا بشكل مختلف. ففي المستوى الأخلاقيّ لا يخلّف الماضي آثارا ميّتة وبقايا فحسب ولكنه يخلّف أيضا طاقات نائمة وإمكانات مجهولة كثيرا ما نماهي بينها وبين وعود لم يقع الإيفاء بها، وهي إمكانات تبني الذاكرة مثلما قال بول فاليري Paul Valéry متحدّثا عن مستقبل الماضي. هذه الخاصية الوَسْنَى للإمكانات التي لم تُستخدم هي التي تمكّن من «الاستئنافات» و«التّجدّدات» و«الاستيقاظات» التي بها يترابط الجديد مع القديم. بشكل أعمّ، هذا الإنشاء الزمنيّ الفريد هو الذي يسوّغ ما يمكن أن نسمّيه المفارقات المتعمّدة التي يضطلع بها مؤرّخ الأفكار الأخلاقية: دائما بعد فوات الأوان نتبيّن في الماضي مالم ينضج في أوانه. في هذا الصّدد، سيكون البحث عن مقابل أفكار الأثر والدّيْن والإمكانات غير المستعملة من جهة أحداث الفكر التي نحاول بواسطتها تحليل تحوّلات

تمكّن بدورها من الاستئنافات والاستعدادات التي يزخر بها تاريخ الأفكار الأخلاقية.

بهذه الطّريقة نلتقي مجدّدا بالمبحث الذي نعرفه أكثر، مبحث الجدلية بين الإبداع والاتّباع ونجد عند والتر بنيامين تعبيرا أشدّ مأساوية بل أشدّ تحمّسا لهذا التّبادل بين حاضر الاستئناف والماضي المتحرّر من مكبّلاته. ففي تصوّره للسّرد وللتاريخ، يوكل والتر بنيامين مهمّة الإنقاذ والخلاص للاستذكار من منظور الخلاصية اليهودية. هذه المهمّة عاجلة بالأخصّ عندما يتعلّقُ الأمر بانتشال ضحايا التاريخ السياسيّ من النسيان. ويمكن الاعتراض على ذلك بالقول إنّا لا نعثر في تاريخ الأفكار على أيّ شيء بمثل هذه المأساوية. ذلك غير صحيح دوما. فانحطاط بعض التصوّرات الأخلاقية يمثّل أحيانا مشهدا مماثلا من الخراب. وبالفعل يتّخذ النسيان في المستوى الرّوحي أشكالا تتراوح بين ما يشبه الاستنزاف البيولوجي والإنهاك وبين الاستبعاد العنيف، مرورا باللامبالاة والتّحقير. فالأنوار بخاصّة، وفي صورتها الجذريّة كانت في مثل هذه العلاقة بالمسيحية التاريخيّة وحتّى بالتّأليهية وبثقافة المشاعر الطيّبة. ثمّة في التّاريخ الأخلاقي تصدّعات وليس تأويلات سلمية مكرورة فحسب. ويجب أن نقرّ أنّه في مثل هذا الشّكل من الحالات القصوى يصبح من المستحيل تقريبا التّعرّف على **البنية التي لا غنى عنها** لفينومينولوجيا الأخلاق. طبعا، ولكنّها مهمّة المؤرّخ أيضا أن يلطّف ادّعاء قطيعة بمثل هذه الجذرية كالتي بين المحدثين والقدامى، قطيعة هي - في جزء كبير منها - مطمح ليس مبالغا فيه فحسب ولكنّه غير مبرّر، وناتج عن رفض للدّيْن الذي يمثّل جزءا من رسالة حداثة

معيّنة. ولكن لعلّه علينا قول نفس الشيء عمّا قليل عن المطامح النّيتشويّة الجديدة لما بعد الحداثيين.

وحتى نأخذ كل حالات الأشكال تلك في الحسبان، بإمكاننا التّعبير عن تلك العلاقات الزمنية المعقّدة جدّاً باللّجوء إلى لغة مجاورة هي لغة الغرابة والألفة، التّعاصر واللاّتعاصر أو كذلك القرب والبعد. وبتفضيلنا مجاز المسافة ذاك، يمكننا اعتبار فقدان هذا المصدر الأخلاقيّ أو ذاك سلطته وقدرته على الإقناع إطالة للمسافة، واعتبار ظاهرة الاستئناف (استئناف الرّواقية في القرن السّادس عشر مثلا) ظاهرة محوٍ للمسافات. ويمكن والحقّ يقال فهم المسار الكامل لكتاب شارلز تايلور على أنّه تمرين موسّع من محو المسافات، حيث يتمّ افتراض معنى المسافة باستمرار لتقع مجاوزته.

بمقدورنا الآن أن نجيب على السؤال الذي وضعناه في البداية: ما الذي يجعل الأصليّ الذي في الجزء الأوّل، والتاريخيّ الذي يغلب على الجزء الأكبر من الكتاب، يتآلفان؟ بإمكاننا التّساؤل عمّا إذا لم يكن الأصليّ الوارد في الجزء الأوّل يتضمّن هو ذاته أسلوب تاريخيّة خاصّ به، يتناغم وأسلوب الجينيالوجيا الكبرى للحداثة. إذا كان من الحقيقيّ أنّه من جهة التّاريخيّ فإنّ التّشابك بين المعاصر وغير المعاصر في نفس الوعي الحديث هو الذي يؤمّن الخاصية الأبوخيّة للتجربة الأخلاقية. ألا يجب القول إنّ أسلوب التّاريخيّة ذاك أصبح بالمقابل ممكنا بفضل نفس بنية ما سُمّي **بنى لا غنى عنها**؟ فبتأمّلنا لمفهوم التّقويم القويّ أو مفهوم الخيرات القصوى، أو بأكثر جلاء، مفهوم مصادر الأخلاق، يمكننا القول إنّ النّزاعيّة تنتمي تأسيسيّا – إذا جاز لنا أن نعبّر بهذا الشّكل– إلى الأصليّ ويمكن عدّها هي ذاتها **لا غنى عنها**.

بإمكاننا الآن أن نحسم: هذه البنى الوجودية ليست غير تاريخية بل هي ما وراء تاريخيّة. وإنّما يعود إلى التّقويمات القويّة مسعى أن تكون مشتركة وبالتالي إليها تعود المطالبة بتواصليّة مبدئية. ولكن ولأجل هذا السّبب عينه إليها تعود قابليتها للمنازعة. فالتمييز الذي رأينا عدم انفصاله عن التّقويم القويّ يضعنا على طريق الخلاف بقدر ما يضعنا عليها التّقويم ذاته. أن اعتبارنا هذا «أعلى» من ذاك لا يمكن أن يتمّ دون تعليل. والسّؤال: كيف علينا أن نحيا؟ يفتح مجالا نزاعيا مذ تستدعي اختياراتنا ما يبرّرها. لقد قلنا ذلك في اللحظة المناسبة: الدّعوة السّقراطية إلى «حياة ممتحنة» تأخذ في الحسبان، بشكل نموذجيّ، اللّحظة النّقدية وأزمة التّقويم. إلاّ أن تباين **الخيرات القصوى** يفتح الطّريق أيضا للخلاف. إذ كيف نراتب بشكل موحّد ما هو متباين جوهريا؟ بإمكاننا أن نلاحظ بشكل عابر أنّ مشهد التّنافس ذاك بين الخيرات ذات المقام الرّفيع بل وأيضا بين نُظُم الأسبقية هو الذي برّر من كانط إلى روولز وهابرماس، تعويض فكرة الخير التي اعتُبِرَت جِدُّ تنازعيّة بالفكرة التي اعتبرت أكثر سماحة، فكرة الجدير والعادل والملزِم، وذلك على حساب خفض الأخلاقية إلى قاعدة إجرائية. لكنّا بذلك لم نفعل غير تحويل اللّحظة المأساوية للحياة الأخلاقية بإحالتها على نقطة التّمفصل بين الكلّي الصّوريّ والحكم الأخلاقي الظّرفيّ. فمن الأفضل الإقرار بدخول هذا المأساويّ الخصوصيّ المرتبط بتباين الخيرات ذات المقام الرّفيع في تكوين الحياة الإتيقيّة الأبعد غَوْراً ما دامت هذه الحياة لا تُدرَك إلاّ بوصفها «حياة ممتحَنَة». ما القول في نزاعية «المصادر

الأخلاقية»، تلك النّزاعية التي تتعذّر مجاوزتها والتي لم يتردّد تايلور في تنزيلها -رغم كلّ شيء- ضمن مكوّنات «التّأطير المحتّم»؟ في هذا المستوى، تبدو العلاقة بين النّزاعية والتاريخيّة شديدة الجلاء. والحق يقال، ما كان للمؤلّف أن يُنهيَ الجزء الأوّل من كتابه حول مبحث «مصادر الحياة الأخلاقية» لو لم يكن ينظر منذ البدء إلى قلق الذات في نظام الحداثة. بهذا المعنى، تحكم إستراتيجيّة الاستباق والارتداد، التي رأيناها عاملة داخل الأقسام التاريخية للكتاب، بنيته الشاملة حيث ترتسم تاريخيّة المجال الإتيقيّ استباقيّا في القبليّة التّأسيسيّة للذات. بإمكاننا حتّى المخاطرة بالقول إنّ التاريخية الخاصّة بتأسيس الذات الحديثة هي التي تستبق ذاتها في البنية ما وراء التاريخيّة للتّجربة الأخلاقية الموسومة أصليا بسمة أبوخيّة. ولأن وعينا يعاني من الخاصية اللاّمعاصرة للمعاصَرَة بمثل ما يعاني من الخاصية المعاصرة للاّمُعَاصَرة، يكون بإمكاننا أن نحيا مجدّدا تخيّلا وتعاطفا كل عصور الأخلاقية. بهذا المعنى يمكن أن يُعدّ الجزء الأوّل من الكتاب بمثابة حصيلة بقدر ما هو افتراض مسبّق للطابع **الجامع** والأصيل للحياة الأخلاقية.

الجزء الثالث

تمارين



الفرق بين السويّ واللاّسويّ كمصدر للاحترام*

الأفكار التي أقترحها هدفها دعم الاحترام الذي ندين به للمعوقين ذهنيا وجسديًا كما لغيرهم من الذين أصيبوا بإعاقات ـ وفي ما وراء الاحترام، الصداقة ـ وذلك من خلال برهنة تتناول مفهوم اللاّسويّ ذاته. فما أودّ خلخلته هو الكيفيّة الكسولة التي تجمع بين مفهوم غائم للاحترام العائد إلى كلّ كائن بشريّ دون تمييز وبين مفهوم للاسويّ بما هو مجرّد نقص بالنسبة إلى سويّ مُفتَرَضٍ. إذن: ملاءمة معنى مميَّز للاحترام مع مفهوم للاسويّ مشحون بقيم إيجابية. وأنا ألحّ على لفظة لأءَمَ، إذ يتعلّق الأمر فعلا باحترام هادفٍ مُوَجَّه إلى اللاسويّ من حيث الاعتراف به بنيويا خليقا بالاحترام.

سأنطلق من القطب اللاسويّ مقترحا تفكّرا مستوحى من الفلسفة البيولوجية التي عرضها جورج كنغيلام في «**السّويّ واللاسويّ**» (1943، الطبعة الثانية 1966) ثم في «معرفة الحياة» (1965).

(*) مداخلة أُلقيت على منبر جمعية الفُلك (جان فانييه Jean Vanier)، أفينيون 1997، وفي الملتقى العلمي الحادي عشر لمؤسّسة جون بوست، برجراك 1998.

سأمهّد – مثل ما فعل كنغيلام– لهذه الأفكار المركّزة على السويّ واللاّسويّ بتوطئة مخصّصة للمفاهيم الأعمّ المتناسبة مع العلاقة بين «الحيّ ووسطه» وسأرسم إذن دائرة كبيرة أنزّل داخلها الدّائرة الأضيق للسّويّ واللاّسويّ. الفكرة التي أودّ الاحتفاظ بها هي أنّ الحيّ، من حيث أنّه مختلف عن آلة فيزيائية، إنّما يقيم مع وسطه علاقة جدلية من الحوار والتفاهم. هذه الفكرة تمثّل نصرا عظيما بالنسبة إلى النّظرية التي هيمنت طويلا في علوم السلوك والتي مؤدّاها أن الحيّ يستجيب لمثيرات خارجيّة لها أولّيّة المبادءة إذا صحّ القول: الوسط يؤثّر والحيّ يستجيب. هي ذي الفرضية السلوكية التي أوصلها تولمان Tolman إلى أرقى درجات تعقّدها. وبالإمكان مضاعفة المتغيّرات الوسيطة بين **المثير** والاستجابة (الميولات العاطفية والسّبر الحركي) إلاّ أنّ تلك المتغيّرات ليست إلاّ كيفيات لملء العلبة السّوداء التي تشكّلها في نهاية الأمر العضوية ذاتها وقدرتها على الهيكلة. الطّعن في هذه النظرية ينبغي أن يكون مضاعفا: منهجيا وتجريبيّا. على الصّعيد المنهجيّ ما وضع موضع نظر هو التّعريف المسبق للوسط من طرف المجرّب ذاته. إنّ الوسط في هذه الفرضية هو العالَم كما يراه العالِم أي كما يبنيه بصيغة فيزيائية –كيميائية، والأسوأ من ذلك هو أنّ ما يعمل **كمثير** يتلاعب به المجرّب الذي ينتزع استجابة المريض.أمّا قلب المنهج فهو التالي: أن نترك العضوية تتوجّه في وسط حرّ –ذلك هو موقف عالِم الإتيقا– وسنلاحظ كيف **تعرّف** هي ذاتها وسطها بواسطة انتقاء العلامات الدّالة، وبإيجاز كيف تهيكل علاقتها بالوسط على شاكلة علاقة مزدوجة المدخل. إنّ انقلاب المنهج هذا عبّرت عنه اللّغة بتعويض

لفظة وسط بلفظة محيط، وسط محيط، عالم محيط (Umwelt) (حول ج. فون أكسكول J. Von Uexkull الذي جعل هذا اللفظ متداولا، انظر كنغيلام، **معرفة الحياة**، ص 144). وسأحتفظ بالفكرة الموجّهة، فكرة «القيمة الحيوية» للمرحلة المقبلة.

«إنّ محيط الحيوان ليس إلاّ وسطا موجّها بالنسبة إلى ذات لها قيمة حيويّة يستند إليها الحيّ أساسا. وعلينا أن ندرك في جذر هذا التّنظيم الذي في المحيط الحيوانيّ ذاتية مماثلة للتي نحن ملزمون باعتبارها في جذر المحيط الإنسانيّ»، (نفس المرجع، ص145).

فكرة القيمة الحيوية هذه متضايفة مع فكرة الحوار بين الحيّ ووسطه، وهو حوار «يُسهِم فيه الحيّ بمعاييره الخاصّة في تقويم الأوضاع ويهيمن على الوسط ويجعله متلائما معه» (نفس المرجع، ص 146). ويضيف كنغيلام -وسنستخدم هذا الملحق كأداة تعدٍّ- أنّ:

«هذه العلاقة لا تتمثّل أساسا في صراع وفي تقابل مثلما يمكن الاعتقاد في ذلك: إنّما هي تخصّ الحالة اللاّسويّة» (نفس المرجع، ص 146)

لنقتحم الآن العلاقة، لا سويّ / سويّ.

أيّ صيغة من الحوار مع الوسط تعنينا؟

أقترح تطوير إشارة لذات الرّجل الذي هو كنغيلام من «**معرفة الحياة**» حيث يكتب ما يلي: «يمكن للحياة الإنسانية أن تتّخذ لها معنى بيولوجيا ومعنى اجتماعيا ومعنى وجوديّا» (نفس المرجع، ص 155). الأساسيّ هو التّأكيد على أنّ الأمر لا يتعلّق بمراحل متتابعة وإنّما بتداخل قيم متآنية لا نفصل بينها إلاّ من أجل احتياجات العرض.

فما الذي يمكن أن يعنيه اللاّسويّ على الصّعيد البيولوجيّ؟ والسّؤال الأكثر جذرية: كيف يتيسّر وجود اللاّسويّ على صعيد الحياة؟

للإجابة على السّؤال من الضروريّ العودة إلى الفرق الأساسيّ الذي يميّز الصعيد البيولوجيّ عن الصّعيد الفيزيائيّ. في هذا الصّعيد الأخير يخضع الحدث الفريد (سقوط تفّاحة) خضوعا تامّا للقانون كما يُقال عادة. والحقّ أنّ القانون الفيزيائيّ ليس قاعدة يمكن خرقها لنقول إنّ التفّاحة لا تخضع للقانون الفيزيائيّ. إنّما مع الحياة وحدها يشكّل الفرد أكثر من تنويعة فريدة: الفردية تتضمّن إمكان اللاّانتظام والعدول والشّذوذ. ولكن بالنسبة إلى أيّ شيء؟ هنا ما عادت تعمل العلاقة العادية نوع - فرد، بل الشّرعية الخاصّة بالحياة هي من مستوى آخر. وإذن بالنسبة إلى أيّ شيء ثمّة عدول؟ لا يسع الإجابة هنا إلاّ أن تكون ملتبسة، وما عاد لهذا الالتباس أن يفارقنا حين مرورنا من مستوى إلى آخر. قراءتان للسويّ تطرحان: بالإمكان مماهاة المعيار مع معدّل إحصائي، حينها يكون المقياس مقياس تواتر ولا يكون العدول إلاّ انحرافا بالنسبة إلى المعدّل، ولكن بالإمكان أيضا أن نعني بالمعيار مثلا أعلى بمعنى هو ذاته متكثّر: النجاح والرّفاه والرّضى والسعادة. من هذا الالتباس الذي يكتنف فكرة المعيار تتأتى الفكرة المتعلّقة بمفهوم الصحّة. ومن المهمّ هنا أن نحسب حسابا لكون موضوع العلم الطبّي هو في ذات الآن العقبة في وجه الحياة، مثلما قال كنغيلام. هذا الالتباس الجديد ينتج عن ذاك المتّصل بفكرة المعيار المعتبرة تارة كمعدّل وطورا كمثل أعلى. إلاّ أنّ الصحّة تخصّ في كلّ مرّة الفرد في

علاقته بالمعيار وهذه العلاقة علاقة متزعزعة بالضرورة (أستخدم لفظة متزعزع بالمعنى الأنطولوجي محتفظا بلفظة ملتبس للصعيد الإبستيمولوجيّ). تظهر الحياة بمظهر مغامرة لا نعرف ما الذي منها هو محاولة وما الذي منها هو إخفاق وإنّا لنفهم لماذا. ذلك أنّ القيمة الحيوية ليست ظاهرة قابلة للملاحظة، فالحياة يقع تقويمها دائما وهذا التّقويم نسبيّ دوما. وباستعادة (مع كنغيلام) لمقولات كورت غولدشتاين Kurt Goldstein فإن الصحّة تتبدّى على أنّها قدرة محدودة على سياسة التهديدات والمخاطر والاختلالات ومن بينها الأمراض:

«أن يحيا الحيوان ومن باب أولى أن يحيا الإنسان ليس هو أن ينمُوَ وأن يحافظ على بقائه وحسب وإنّما هو أن يواجه متطلّبات أوساط جديدة على شكل ردود أفعال أو مبادرات تمليها أوضاع مستجدّة (نفس المرجع، ص165).

هكذا نصل، وفي نفس هذا المستوى البيولوجيّ دائما إلى مفهوم المرض. ففي كلّ مرّة المريض هو فرد ما. لا وجود لمرض في العالم الفيزيائيّ وبالتّالي لا وجود لطبّ ولأطبّاء. فلا مناسبة للعلاج وللشفاء، نعني أنّه لا مناسبة لقطع المسافة بين كون الكائن مريضا وكونه معافى. إلاّ أنّه لا وجود أيضا لتعريف مطلق للمرض وفي أفضل الأحوال نستطيع القول مع كورت غولدشتاين إنّ :

«معايير الحياة المرضية هي تلك التي تُجبر العضويّة لتحيا مستقبلا في وسط «ضيّق» مختلف كيفيا في بنيته عن الوسط السّابق للحياة» (نفس المرجع، ص 167).

لنتوقّف عند عبارة وسط «ضيّق» هذه.

ها هنا ستضاعف قراءتان للاّسويّ قراءتين للمعيار. في قراءة سلبية،يعني اللاّسويّ النّقص والقصور، وهو يعني في قراءة إيجابية تنظيما مغايرا له قوانينه الخاصّة. نعم، إنّها بنية أخرى للعلاقة بين الحيّ ووسطه. وعلى أساس هذه البنية المغايرة سنمفصل في نهاية مسارنا الاحترام الرّاجع إلى هذه الكيفية الأخرى للوجود في العالم مع قيمه الخاصّة ولن تنبسط هذه القيم إلاّ في المستوى الثالث، المستوى الوجوديّ. إلاّ أنّ لهذه القيم مبرّرها البيولوجيّ في فكرة التّلاؤم مع وسط «ضيّق» بماله من تكافؤ مضاعف، إيجابيّ وسلبيّ.

أودّ الإلحاح قبل مغادرة هذا المستوى على عامل يسعى إلى حجب التقويم الإيجابيّ للعلاقة بالوسط. يتعلّق الأمر بمفهوم سأسميّه مفهوما فظّا للصحّة، مفهوما يسعى إلى جعل المعيار بمعنى المعدّل هو المعيار بمعنى المثل الأعلى. أقول جيّدا: مفهوم فظّ، وهو يتمثل في تباهي المرء بـ«صحّته الجيّدة». إنّ الشعور بالاقتدار يجعلنا نقول: أستطيع هذا وأستطيع ذاك، حينها ما عاد يمكن تعريف المرض إلاّ في صيغة عدم القدرة: ما لا أستطيعه وما لم أعد قادرا عليه (التهرّم هو المناسبة المؤاتية لوضع هذه الفظاظة موضع نظر، وهي فظاظة كان الأخلاقيون القدامى والوسيطون يسمّونها **شهوة عارمة**، التفاخر بالوجود). من الأكيد أنّ الحياة ليست خديعة فحسب:

«ما يميّزها كما يقول كانغيلام (نفس المرجع، ص 167) هو القدرة على تقبّل تبدّلات المعايير التي يضفي عليها الثبات وحده، ثبات الأوضاع والوسط -إذ يبدو مضمونا مع أنّه في الواقع متزعزع دوما بالضرورة- يضفي عليها قيمة خادعة هي قيمة معايير نهائية». (نفس المرجع، ص165).

أشدّد على عبارة قيمة خادعة. فعن هذا الوهم يتأتّى فعلا التّحقير المتواطئ للاّسويّ. وبمعنى ما،يؤكّد وجود الطبّ ذاته كهيئة اجتماعية موازية لهيئة المحكمة، يؤكّد هذا «التّحقير الحيوي للمرض» (نفس المرجع، ص 167). فمشروع –أو بالأحرى اقتضاء– الشفاء يفترض هذا التّحقير. أن يحسّ المرء بالمرض وأن يتمارض وأن يتصرّف كمريض معناه التّصديق على هذا التّقويم السّلبيّ وعلى هذا التّحقير. فما الذي يمكن أن يزيل أوهامنا؟ إنّه الإحساس بالتّحير الناتج عن المائتيّة:

كلّ النجاحات معرّضة للخطر بما أنّ الأفراد يموتون وحتى الأنواع. النجاحات إخفاقات مؤجّلة والإخفاقات نجاحات مجهضة (نفس المرجع، ص 160) هو ذا المغزى العرضيّ للمرض والمغزى الدّائم للتهرّم إذا جاز القول...

اعذروا إطالتي في المستوى البيولوجي. إنّ أشياء كثيرة تُحسم على الصعيد الاجتماعي بل وأكثر من ذلك على الصعيد الوجودي، وعلى أساسهما يتقرّر قسطاس جديد للسويّ وبالتالي للاّ سويّ أيضا. إنّ السواء الاجتماعيّ للاستعمال يحلّ فعليا محلّ السواء البيولوجي للممارسة. وسويّ هو التصرّف القادر على الاستجابة للمقاييس الاجتماعية للعيش المشترك. وها هنا تتدخّل بشكل خطِر المقارنة بين حيّ وآخر إذ يغريك ما هو مسموح به للآخرين وهو محظور عليك. وبالمقارنة يحتل اللاّسويّ مقدّمة الرّكح. ففي مجتمع فردانيّ يمجّد قدرة الفرد على الاستقلال وعلى الإدارة الذاتية لنمط حياته، يُعدّ عائقا كل عجز على التخلّص من علاقة التّبعيّة في صورتها المضاعفة من حيث هي مُسَاعَفَة ومراقبة.

وهكذا تكون الصحّة معيّرة اجتماعيا وكذلك المرض وكذا طلب العلاج والانتظار المرتبط به. مقياس الشّفاء هو القدرة على العيش مثل الآخرين والقيام بما يقدرون على القيام به. لقد حدث تحوّل من المعيار الدّاخليّ للحيّ إلى المعيار الخارجيّ للاجتماعي مثلما هو مقنّن من طرف الآخرين. ومن هنا تنتج الوصمة الاجتماعية بامتياز، أي الإقصاء الذي ليس له نموذج بيولوجيّ محدّد له لكنّه ذو نموذج اجتماعي ملائم.يسعى المجتمع إلى تجاهل وإخفاء وإقصاء معوقيه. ولِمَ؟ لأنّهم يمثلون تهديدا أصمّ وتذكيرا مقلقا بالهشاشة وبالعرضيّة وبالمائتيّة لأنّهم يمثلون اللحظة الميّتة التي لا تُحتمل. ويقع إخفاء الزائغين اللاأسوياء كما يقع إخفاء المنحرفين المعاقبين جنائيا. مطبّبون ومعاقَبون، هذا، على طول الخطّ، شأن المنحرفين. فما هو مهدّد أساسا بمشهد الانحراف هو نفس فظاظة الحياة المسلّم بها والمدعومة ثقة وضمانة بالنجاح الاجتماعي. والدونية والتّحقير مقعّدان اجتماعيا. هنا أيضا يكون التّحليل النّفسي من حيث هو فرع من فروع الطبّ، مهدَّدا دوما بلعب دور «العلامة الموضوعية لكونية الاستجابة الذاتيةِ للاستبعاد تلك، أي التحقير الحيويّ للمرض» (نفس المرجع، ص 167). وبذا يجد الفارق البيولوجي ذاته مدعوما بشكل هائل من طرف الاستبعاد الاجتماعي.

يكاد مستشفى الأمراض النّفسية أن يدعم خطر هذا الإقصاء المتأتّي من المجتمع، وتتدخّل البنية المؤسّسيّة تدخّلا مضمرا يكاد يكون لا مرئيا في غضون الحوار المباشر بين شخصين. من المؤكّد أنّ كلّ مريض كائن فريد إلاّ أنّه ليس صحيحا أن كلّ مرض

هو كذلك أيضا. كلّ حالة ليست فريدة، لأنّ ارتيازات مقنّنة تطعّم الحالة التي ستعالَج وتدمجها في التّشعّبات العالمية للمعرفة وللممارسة الطبيّة المتعلّقة بالتّشخيص والعلاج والتوقّع. فالكفاءة التي يمارسها الطبيب هنا والآن تُدخِل في اللعبة المعرفة المهنية التي تضع ـ من حيث هي معرفة يقع إبلاغها وتعليمها وتطبيقها ـ المؤسّسة الطبيّة بكاملها بين المريض وطبيبه. وليس ذلك كلّ شيء، فالبنية المؤسّسيّة مرتبطة بدورها بمركّب ضخم من البنى الإدارية والقانونية والجزائية المتعلّقة بسياسة الصحّة، وهي بُنى مميّزة لدولة القانون التي يخضع لها تعاطي المهنة الطبيّة. في هذا المستوى يكتسي مفهوم الصحّة ذاته دلالة معقّدة. فالكيان الذي تنطبق عليه الصّحّة ليس بالتّحديد الشخص الفرديّ وإنما هو واقع إحصائي مرتبط بمفهوم السكّان الذي يشترك فيه الطب العموميّ مع الدّيمغرافيا.

هذا التدخّل المزدوج للمؤسّسة في العمل الطبي على شاكلة معرفة مهنيّة وتأطير سياسيّ، له أثر خصوصي على مستوى الطب النفساني. المعرفة الطبيّة هي أقلّ الأشياء انتشارا بين الناس في حالة الإعاقة الذهنية. فالطبيب هو الوحيد الذي يعرف بالمعنى القويّ للكلمة. لكن التحليل النّفسي بخاصّة يبعث للوجود طرازا فريدا للمؤسّسة القابلة للتأثّر بالسّائد من إبتسارات المجتمع الهادف إلى الإقصاء الاجتماعي من جهة أنّه يمنح هذه الابتسارات مرئية خاصّة. من الأكيد أنّ مؤسسات الطب النفساني تودّ أن تكون فضاءات استشفائية من بين فضاءات أخرى. في هذا الصّدد تطوّرت تربية الجمهور تطوّرا هائلا خلال النّصف الأخير من القرن العشرين

بخصوص المرض العقليّ الذي يتزايد اعتباره مرضا كغيره من الأمراض. فالإقامة في مستشفى الأمراض النفسية تنحو أكثر فأكثر باتّجاه اعتبارها صورة عادية من صور الإقامة الاستشفائية.

مع ذلك تظل عيادة الطبّ النفساني -ولأسباب قويّة- وسيطا غليظا بين الطب ومرضاه. إنّ هذه الغلظة تضرّ بميثاق العلاج وببنيته الملزمة للطّرفين. وعندما يتعلّق الأمر بالمرض عموما نكون بإزاء شخص يتألّم ويطلب العون من ناحية، وإزاء شخص يقدّم كفاءته وعونه، من ناحية أخرى. فنقطة الالتقاء هي التّشخيص واقتراح العلاج. هذا الوضع هو الذي يضطرب بعمق في حالة المرض العقلي. وليست الرّابطة العاطفية أو رابطة الاستشعار الوجداني هي التي تتضرّر فحسب وإنّما أيضا ممارسة الأدبيات ذاتها التي تؤمّن إنصاف ميثاق العلاج. ويكفي أن نذكّر بالقواعد الثّلاث التي تحكم العيادة الطبيّة: اقتسام السر الطبيّ، العلاج المقترح ونهايته المحتملة، وفوق ذلك كلّه الحق في الموافقة المستنيرة حين يقدّم أحد أطراف هذا العقد ذاته كمعوق، وسواء كان ذلك على الصّعيد العاطفي والعلائقي أو على الصّعيد العقلي واللّغوي فإن مسؤولية الطّرف الطبّي في الميثاق تكون جسيمة. فكيف نتفادى إفساد الميثاق بهذا الشّكل من الاحتكار الذي يفرضه وضع قائم؟ كيف الوصول، في ما وراء المرض، إلى طاقات المريض التي ما تزال معافاة كإرادة الحياة وروح المبادرة والتقويم والتّقرير؟ بصيغة أخرى كيف نعوّض قصور الطرف الآخر، أي المريض، دون أن نفرض عليه سمة الإقصاء. وضع هذه الأسئلة هو الآن التّعبير عن إرادة عدم السّماح لفعل الإقصاء الاجتماعي بالتّغلغل في صلب العيادة الطبيّة.

غير أنّ الإقصاء المقبول ضمنيا من طرف الرّأي العام المتوسّط إزاء الأشخاص المعوقين على صعيد وجودهم الاجتماعي، يجد نفسه ههنا مدعوما مرّة ثانية على الصعيد المؤسّسي، ويكتسي فعل الإقصاء صورة مؤسّسية بأشكال متعدّدة. أولا بكيفية تكاد تكون لا مرئية في كل مرحلة من مراحل التدخّل الطبّي، ثمّ بكيفية مرئيّة ومربكة بشكل فظيع على صعيد الاستيهامات التي تواصل - بناء على تاريخ مرعب - الاندراج في مواقف عمومية تجعلنا نتجنّب المنحرفين اللا أسوياء تجنّبنا للمجرمين. فما يصحّ إجمالا على كلّ مرض يُطبّق تخصيصا على انحراف المرض النفساني. لقد كتب ميشال فوكو بالتّوازي تاريخ الجنون وتاريخ السّجن، وهو يقُصّ الانتصار البطيء للعلاج على العنف الجسدي والعقلي. إلاّ أن الخلط يظلّ قائما على صعيد ما تحت الشّعور الجمعي بين العلاج والمعاقبة. فالـ« مجنون » يواصل الإرعاب وإثارة الإقصاء الذي يُتّهم المستشفى القيام به تحت اسم آخر. إنّ مستشفى الأمراض النفسية والسّجن لا يمثلان بالنسبة إلى المخيال الجمعي جزءا من المدينة، بل يوجدان رمزيّا خارج الأسوار.

لِمَ كان لا بدّ أن يكون الأمر كذلك؟ ومن أين تستمدّ قدرة الإقصاء طاقتها؟ يشير فوكو إلى أن انتصار العقل المستقل في العصر الحديث كان له كمقابل إقصاء اللاّمعقول بما هو اللاإنساني بامتياز. وأنا أشارك فوكو رأيه فأقول: إنّه كلّما أثقلنا الفرد والذات المتوحّدة بالمسؤوليات كلّما أصبح هذا العبء لا يطاق بالنسبة إلى كلّ فرد. فخطّ الإقصاء لم يعد مرسوما بين الذوات المعتبرين أصحّاء والذوات المعوقين فحسب، إنّه ينفذ في وعي كل

واحد. وتُعوّض إمكانية الجنون الخوف من الجحيم في نفس الآن الذي يزداد فيه تهديد الجزاء الاجتماعي اقترابا، ويتأتّى الإقصاء من كل داخلية ذاتية، فبتعويضها للتّعالي تبدو المحايثة أفظع منه. فالمجنون هو صنوي الأشدّ قربا.

هي ذي الابتسارات - بالمعنى القويّ للكلمة - التي لم تكن التربية العمومية قادرة على إخمادها. ولكن كيف للعمل الطبّي أن يستأصلها إذا كان معنى التفاعل قد انهار على مستوى الممارسة الاجتماعية الاعتيادية تاركا كل فرد في مواجهة عزلته؟

هكذا نصل إلى المستوى الوجوديّ لتقويم الحياة. في هذا المستوى لم يعد المعيار محّددا إحصائيا كمعدّل وإنّما كمشروع فريد، وهو ما كان سارتر Sartre يسمّيه المشروع الوجوديّ، حيث يتحدّد الفرد بالرّجوع إلى ذاته تبعا لكفاءاته بمقاييسه الشخصية للإنجاز والتقويم.

ما هو هنا موضع رهان هو تعرّف الذات على ذاتها في صيغة هويّة شخصية. والحق أن هذه الهوية موضوع بحث غير محدود و«لا ينتهي» مثلما يقول ذلك فرويد عن بعض حالات المرض النّفساني. علينا أن نتحدّث حينئذ عن التقمّص عوضا عن الهوية، أو حتى عن «التفريد» و«إعادة التّلاؤم» مع بيتر همانس Peter Homans في كتابه «**القدرة على التأبين**». وفي الواقع، لا يمكن أن تكون الهوية الشخصية مجرّد مشروع نقذف به إلى الأمام، إنها تتطلّب استنكارا تتجمّع تحته الذات وتحاول بناء تاريخ حياة يكون في نفس الآن مفهوما ومقبولا، واضحا ذهنيا ويمكن تحمّله عاطفيا. وبدوره يستتبع هذا الاستنكار تأبينا مطبّقا على الموضوعات التي خسرتها

رغبته وكذلك على المثل العليا والرّموز التي أُهملت. فلا تناسق سرديّ دون إدماج الخسارة فيه. إنّ هذا العمل المضاعف للذاكرة وللتّأبين هو الذي يُتوّجه معنى تقدير الذات ذاتها، الذي يضفي بعدا أخلاقيا على الاعتراف بالذات. وإنّ تقدير الذات ذاتها هذا هو الذي ينهار في الاكتئاب فيما يقول فرويد، حيث يمتد خسران الموضوع إلى خسران الذات ذاتها. إلاّ أن الاكتئاب ليس مجرّد اضطراب نفسيّ. إنّه تهديد مدوّن في كل واحد منا مُذ نبدأ في الاستسلام للحزن والكلال وفتور الهمّة. حينها يكون الاكتئاب مرادفا لليأس أو بصيغة أفضل يكون مرادفا لانعدام الرّجاء. إنّه «المرض حدَّ الموت» الذي وصفه كياركيغارد Kierkegaard. أمّا نقيض هذا الاستسلام للحزن فهو هذا الشعور الأخلاقي أو بصيغة أفضل هذا الموقف الرّوحاني الذي كان أسماه بول تليش Paul Tillich «شجاعة الكيان»،تلك الشجاعة التي توحّد بين عمل الذاكرة والتأبين وتقدير الذات لذاتها، وهي التي تقيم في نفس الآن جسرا بين استعادة الماضي في تعرّف الذات على ذاتها وبين استشراف المستقبل في المشروع الذي يتّخذ الشكل المخصوص لفعل الوعد.

إنّ شجاعة الكيان هذه هي المتضرّرة فعليا في المرض العقلي تحت وطأة الأشكال المتنوّعة التي تربك تقدير الذات لذاتها وفقا للوصف المعقّد لأمراض الذّهان والعصاب. إلاّ أن ما يهمّنا في هذا المستوى من التّفكّر ليس هذه التّصنيفية التي للفجيعة وإنّما المضارّ البيّنة التي لحقت بميثاق العلاج والكيفية التي يمكن أن تردّ بها صناعة الطبّ على هذا الخطر الأشدّ.

علينا أن نُدخل هنا مكوّنا جديدا لم يتمكّن منه تحليلنا إلى حدّ الآن: تقدير الذات ذاتَها لا يُختزل في مجرّد علاقة للذات بذاتها. فهذا الشعور يتضمّن فضلا عن ذلك طلبا موجّها إلى الآخرين. إنّه يتضمّن الأمل بموافقة متأتية من الآخرين. بهذا المعنى يكون تقدير الذات ذاتها ظاهرة انعكاسية وظاهرة علائقية في نفس الآن، ويجمع مفهوم الكرامة وجهَيْ هذا الاعتراف.

فعلى مستوى هذه الرّابطة بين اعتراف الذات بذاتها واعتراف الآخرين بها يواصل مسار الإقصاء الذي نوقش على صعيد التقويم الاجتماعي فتكه ليصل هذه المرّة إلى صلب تقدير الذات لذاتها. هذا المفعول التدميري أصبح ممكنا بنيويّا من جرّاء نزوع المرض إلى الاشتغال كنوع من الإقصاء الذاتي. فما كان تبدّى لنا على الصّعيد البيولوجيّ كتراجع إلى حيّز «ضيّق» ثمّ على الصعيد الاجتماعي كإقصاء أقرّته مؤسّسات من مستويات مختلفة، يظهر من جديد على الصعيد الوجودي على أنّه إنكار للكرامة وإنكار للاعتراف. نصل هنا إلى ما يمكن أن يُعدّ النّقطة الأشدّ حساسية في العلاقة الطبيّة: فآخر المريض، ألا وهو الطّبيب، يجد نفسه مكلّفا بتعويض نقص تقدير المريض لذاته ونقص شجاعة كيانه بنوع مضاعف ومفلوق من التّقدير الذي نستطيع تسميته تقدير استعاضة وتكملة.

تكملة التقدير هذه قائمة على الاعتراف بالقيم الموضوعية المرتبطة بالمرض، لا فيما يخصّ علاقة المريض بذاته فحسب وإنّما فيما يخصّ علاقاته بالآخرين أيضا. بهذا الشكل نلتقي من جديد في المستوى الوجوديّ بتأويل اللاسويّ المقترح على

الصعيد البيولوجيّ. فالمرض كما ذكرنا هو شيء آخر غير كونه عيبا ونقصا وبإيجاز كمية سلبية. إنّه كيفية أخرى للكيان في العالم. وبهذا المعنى تكون للمريض كرامة هي موضوع احترام. وتستمرّ قيمة المرض وإن كانت تحجبها غياهب الجنون، وكذلك قيمة المريض.

إنها الرّسالة الإتيقية تخصيصا التي أودّ إبرازها من خلال هذه التّحليلات المكرّسة للعلاقة بين السّويّ واللاّسويّ. ومن المهمّ للفرد الذي يُعدّ في صحّة جيّدة أن يتبيّن في الفرد المعوق إمكانات الودّ والتّعاطف والتشارك في الحياة والمعاناة. وهي إمكانات مرتبطة بوضوح بالكائن المريض. نعم، ليستقبل الأصحّاء اقتراح معنى المرض هذا وليساعدهم المرض على تحمّل عرضيتهم الخاصّة وعطوبيتهم الخاصّة ومائيّتهم الخاصّة.

المستويات الثلاثة للحكم الطبّي*

تشدّد دراستي على التوجّه العلاجي للبيوإتيقا من حيث إنه مغاير للفرع الموجّه نحو البحث. فالتوجّهان يحملان والحق يقال بعدا عمليا، إمّا في خدمة المعرفة والعلم وإمّا بهدف المعالجة والإشفاء. بهذا المعنى، يثير كلاهما مسائل إتيقية بما أنّهما يتعلّقان بتدخّلات مقصودة في سيرورة الحياة الإنسانية وغير الإنسانية. فما يبدو خاصّا بالمقاربة العلاجية هو أنّها تستثير أحكاما عائدة إلى جملة من المستويات المختلفة. المستوى الأوّل يمكن تسميته مستوى تدبيريا (لفظة prudentia تمثل ترجمة للفظ اليوناني phronesis) : ملكة الحكم يقع تطبيقها على حالات مفردة حيث يوضع مريض فرد في علاقة بيشخصية مع طبيب فرد. وتمثّل الأحكام المنطوقة بهذه المناسبة حكمة عملية ذات طبيعة حدسية تقريبا، ناتجة عن التّعليم والدّربة. والمستوى الثاني يجدر أن يسمّى مستوى أدبياتيّا، بما أنّ الأحكام فيه تكتسي صبغة المعايير التي تعلو بأشكال مختلفة على فردية العلاقة بين المريض الفلانيّ والطبيب الفلانيّ مثلما يتجلّى ذلك في «المدوّنات

(*) مداخلة عالمية «القوانين الإتيقية في الطب وفي البيوتكنولوجيا»، فريبورغ (ألمانيا)، أكتوبر 1997، «المستويات الثلاثة للحكم الطبّي»، مجلّة فكر («قلق في التسلسل»)، ديسمبر 1996، ص ص 21—33.

الأدبياتية للطبّ»، السّارية في كثير من البلدان. وفي مستوى ثالث تتعلّق البيوإتيقا بأحكام ذات طابع تفكّريّ مركّزة على محاولة شرعنة الأحكام التّدبيرية والأدبياتية من المرتبتين الأولى والثانية.

إنّي أطرح للمناقشة الدّعاوى التالية: أولا، البيوإتيقا بدلالتها الواسعة تستعير دلالتها الإتيقية حصرا من البعد التّدبيريّ للإتيقا الطبيّة. ثانيا، مع أنّها قائمة على الأحكام التّدبيرية فإنّ الأحكام المضاعفة في المستوى الأدبياتي تمارس تشكيلة كبيرة من الوظائف النّقدية التي لا يمكن اختزالها والتي تبدأ بمجرّد تعميم المبادئ التدبيرية الأساسية التي من المستوى الأوّل وتعالج فيما تعالج الصّراعات التي من خارج أو داخل دائرة التدخّل العلاجي كما تعالج شتّى أنواع الحدود المفروضة على معايير الأدبيات بالرّغم من طابعها القطعي. ثالثا، في المستوى التّفكّري يتّخذ الحكم الأخلاقيّ له مرجعا واحدا أو أكثر من التّقاليد الإتيقية المتجذرة هي ذاتها في أنثروبولوجيا فلسفية: ففي هذا المستوى توضع مفاهيم مثل الصحّة والسّعادة موضع نظر ويحيط التّفكّر الإتيقيّ بمشكلات جدّا أساسية مثل مشكلات الحياة والموت.

ميثاق الثّقة

لماذا يجب الانطلاق من المستوى التّدبيريّ؟ لقد حان الوقت للتذكير بطبيعة الأوضاع التي تنطبق عليها فضيلة التدبير.إنّ مجالها هو مجال القرارات المتّخذة في أوضاع متفرّدة. وبينما يتعلّق العلم بما هو عامّ وفق أرسطو فإنّ **التّقنية** تتعلّق بالجزئي وذلك يصدق بالتّمام على الوضع الذي تتدخل فيه المهنة الطّبية، نعني المعاناة الإنسانية. فمع المتعة تكون المعاناة هي الملاذ الأخير للفرادة. من

جهة أخرى - ولنقل ذلك بشكل عابر - تلك هي علّة التّمييز في صلب البيوإتيقا بين الفرع الموجّه إلى العيادة والفرع الموجّه إلى البحث البيوطبّي مع اعتبار التّداخلات التي سنتحدّث فيها لاحقا. صحيح أن المعاناة لا تهمّ الممارسة الطبيّة وحدها، إنّها لا تضرّ ولا تفسد علاقة الذات بذاتها فحسب، من حيث هي مزوّدة بكثير من القدرات وكذلك بكثير من الرّوابط مع كائنات أخرى في صلب العائلة والعمل وفي صلب تشكيلة كبيرة من المؤسّسات. لكن الطبّ إحدى الممارسات القائمة على العلاقة الاجتماعيّة التي تكون المعاناة بالنسبة إليها الحافز الأساسي **والغاية** هي الأمل بالمساعدة وربّما بالشّفاء. بصيغة أخرى، الممارسة الطبية هي الممارسة الوحيدة التي يكون رهانها الصحّة الجسديّة والعقليّة. وسنعود في نهاية هذا البحث إلى تنوّع الدّلالات المرتبطة بمفهوم الصحّة. سلّمت في بداية هذا البحث بالانتظارات العادية - التي هي مع ذلك قابلة للمجادلة - المرتبطة بمفهوم الصحّة بما هي حالة من الرّفاه والسعادة. ففي أساس الأحكام التدبيرية توجد إذن البنية العلائقيّة للتدخل الطبّي: الرغبة في التخلّص من عبء المعاناة والأمل بالشفاء يمثّلان الحافز الأكبر للعلاقة الاجتماعيّة التي تجعل من الطبّ ممارسة من جنس خاصّ يعود إرساؤها إلى أسحق عهود التاريخ.

بناء على ذلك، بإمكاننا الذهاب مباشرة إلى صلب المسألية: فلنسأل ما هي النواة الإتيقية لهذا الالتقاء الفريد؟ إنّه ميثاق السريّة الذي يلزمهما الواحد إزاء الآخر، المريض الفلاني والطبيب الفلاني. في هذا المستوى التّدبيري لا حديث بعد عن عقد وعن سرّ طبّي

وإنّما يدور الحديث عن **ميثاق علاج قائم على الثّقة**. إلاّ أنّ هذا الميثاق ينهي سيرورة أصلية. في البداية ثمّة هوّة بل تقابل بارزان يفصلان طرفي القضيّة: من ناحية من يملك المعرفة والمهارة ومن الناحية الأخرى من يتألّم. هذه الهوّة ردمت والشروط الأوليّة أصبحت أكثر تساويا بواسطة سلسلة من المساعي الصادرة عن طرفي العلاقة. المريض – هذا المريض – «يُخرج لغةً» معاناته بتلفّظها كشكوى، وهي معاناة تحمل مكوّنا توصيفيّا (العلامة الفلانية...) ومكونا سرديا (فرد مدمج في كذا وكذا من الحكايات)، وبدورها تتحدّد الشّكوى بدقّة في مطلب: مطالبة بـ... (الشفاء، ومن يدري طلب العافية، ولم لا ، من وراء ذلك، طلب الخلود)، ومطلب إلى... موجّه إلى الطبيب الفلاني كالتماس. ويطعّم هذا المطلب **بوعد** الالتزام بنظام العلاج المقترح بمجرّد القبول به.

في الطرف الآخر، يقوم الطبيب ويقطع النّصف الباقي من مسافة «تساوي الشروط» ـ الذي عرّف به توكفيل الديمقراطية ـ مرورا بالمراحل المتتابعة لقبول المريض ضمن حرفائه، وبصياغة التشخيص وأخيرا بإعداد الوصفة الطبيّة. هذه هي الأطوار المناسبة لإرساء ميثاق العلاج الذي يتجاوز التقابل الأوّلي للالتقاء من خلال توطيد الصّلة بين شخصين. وثاقة الاتفاق يجب أن تمتحن أيضا من الطّرفين بالتزام الطبيب بـ«متابعة» مريضه والتزام المريض بـ«التصرّف» وكأنّه مقرر علاجه الخاصّ. وهكذا يصبح ميثاق العلاج نوعا من التّحالف المكين بين شخصين ضدّ العدوّ المشترك الذي هو المرض. فالاتّفاق مدين بطابعه الأخلاقي للتعهد الضّمني

المشترك بين الطرفين بالوفاء بدقّة بالتزاماتهما المتبادلة. هذا التعهّد هو مما يدخل في تكوين المنزلة التدبيرية للحكم الأخلاقي المتضمّن في « الفعل اللغويّ» للتعهّد.

لا بدّ أن نلحّ كثيرا منذ البداية على هشاشة هذا الميثاق: نقيض الثقة هي الرّيبة أو الشكّ. والحالة هذه، فإن هذا النّقيض يصاحب كلّ أطوار إنشاء العقد. فالثّقة مهدّدة من طرف المريض بخلط مغلوط بين الريبة إزاء استغلال مفترض للنفوذ من طرف كل عضو من أعضاء السّلك الطبّي وبين الشكّ في أن لا يكون الطبيب ـ افتراضيا ـ جديرا بالأمل الجنونيّ المعقود على تدخّله: كلّ مريض يطلب أكثر ممّا ينبغي (كنا أشرنا إلى الرّغبة في الخلود) إلاّ أنه يرتاب في استغلال نفوذ ذلك الذي وضع فيه ثقة مفرطة. أمّا الطبيب فإن القيود المفروضة على التزامه – خارج كلّ إهمال أو لا مبالاة مفترضة – ستتبيّن لاحقا حينما نتحدّث عن تدخل العلوم البيوطبية الهادفة إلى موضعة وتشيئة الجسد الإنساني أو عن تدخّل مسألة الصحّة العامّة التي لم تعد متعلّقة بالجانب الفردي وإنّما بالجانب الجماعي للظّاهرة العامّة للصحّة. هشاشة ميثاق الثّقة هذه هي أحد أسباب الانتقال من الصّعيد التّدبيري إلى الصّعيد الأدبياتي للحكم الأخلاقي.

بيد أنّني أودّ أن اقول إنّه بالرغم من طابعه الخاصّ فإن ميثاق العلاج ليس خاليا من إمكانات التعميم التي تبرّر عبارة تدبير ذاتها أو عبارة حكمة عملية العالقة بهذا المستوى من الحكم الطبّي. وقد أسمينا هذا الأخير حكما حدسيا لأنّه يصدر عن التعليم وعن الممارسة، لكن وصف مستوى الالتزام الأخلاقي المرتبط بميثاق

العلاجات بكونه تدبيريا ليس معناه تركه لمصادفات الرّفق والرأفة. فشأنه شأن كل فنّ يمارس حالة بحالة، فإنّه يولّد لصالح التعليم والممارسة بشكل خاصّ ما يمكن أن نسميه تعاليم - حتى لا نتحدّث عن معايير - تضع الحكم التدبيريّ على طريق الحكم الأدبياتي.

أعتبره أوّل تعليم من تعاليم الحكمة العملية التي تمارس على الصعيد الطبّي الاعتراف بالطابع الفريد لحالة العلاجات وقبل ذلك لحالة المريض ذاته. وتستتبع هذه الفرادة خاصية عدم تعويض فرد لآخر وهو ما يستبعد من بين ما يستبعد تناسل نفس الفرد عن طريق الاستنساخ. فتنوّع الأشخاص البشريين يجعلنا لا نعالج النوع وإنّما نسخة فريدة من الجنس البشري. أمّا التعليم الثاني فهو يشدّد على وحدة الشخص، فما نعالجه ليس هو أعضاء متعدّدة وإنما هو مريض كامل إذا جاز القول،ويعارض هذا التعليم التجزئة التي يفرضها تنوّع الأمراض وتموضعها في الجسد كما تخصّص المعارف والمهارات المناظرة لها، وهو يعارض أيضا نوعا آخر من الانقسام بين البيولوجي والسيكولوجي والاجتماعي. ويضيف التعليم الثالث إلى فكرتي اللاّاستعاضة واللاّانقسام، الفكرة التي هي الآن أشدّ تأمليّة، فكرة تقدير الذات لذاتها. فهذا التعليم لا يقتصر على الاحترام المعزوّ إلى الآخر، إنّه يهدف إلى تعديل الخاصيّة الأحاديّة الجانب للاحترام المتوجّه من عين الذات إلى الآخر بالاعتراف بقيمته الخاصّة من طرف الشخص ذاته. فإلى الذات ذاتها يعود التقدير، إلا أنّ حالة العلاج وبشكل خاصّ في ظروف الإقامة في المستشفى كثيرا ما تشجّع التراجع من قبل المريض إلى تصرّفات تبعيّة ومن

قبل الإطار المعالج إلى تصرّفات جارحة ومهينة لكرامة المريض.

بل بسبب هذا النّكوص باتجاه التبعيّة يتعزّز الخلط بين المطالبة المفرطة والاحتراس المقنّع، وهو خلط يفسد ميثاق العلاج. وهكذا يكون وقع التّشديد بصورة أخرى على هشاشة ميثاق العلاج، تلك الهشاشة التي كنا تناولناها آنفا. فميثاق العلاج يتطلّب مثاليا مسؤولية مشتركة بين طرفي الميثاق. إلاّ أن التراجع إلى حالة التبعيّة – مذ يقع الدخول في طور العلاجات الخطيرة والأوضاع التي يمكن عدّها مميتة – ينحو مخاتلا باتجاه إعادة تعزيز اللامساواة التي من المفترض أن يبتعد عنها إنشاء ميثاق العلاج. إنّ الشعور بالتقدير الشخصيّ هو المهدّد بشكل أساسيّ من طرف حالة التبعيّة التي تسود في المستشفى. فكرامة المريض ليست مهدّدة على مستوى اللغة فحسب، بل هي مهدّدة بكل ضروب التّساهل مع التعوّد والغثاثة والفظاظة في العلاقات اليومية بين أعضاء السّلك الطبّي والأشخاص المقيمين في المستشفى. والكيفية الوحيدة للتصدّي لهذه التصرّفات المهينة هي العودة إلى المقتضى الأساسي لميثاق العلاج، نعني إلى إشراك المريض في خطّة علاجه، أو بعبارة أخرى، العودة إلى الميثاق الذي يجعل من الطبيب والمريض حليفين في مقاومتهما المشتركة للمرض والمعاناة. وإنّي ألحّ مجدّدا على مفهوم تقدير الذات الذي أنزلّه في المستوى التدبيريّ محتفظا بمفهوم الاحترام للمستوى الأدبياتي. في تقدير الذات ذاتها يؤيّد الشخص البشريّ وجوده ويعبّر عن الحاجة لمعرفة تأييد وجوده من طرف الآخرين. وهكذا يضفي تقدير الذات لذاتها مسحة من الكبرياء والإباء الشخصيّ على علاقة الذات بذاتها: هذه هي الخلفية الإتيقية لما نسميه عادة الكرامة.

العقد الطبّي

لماذا يتوجّب علينا الارتفاع الآن من المستوى التدبيريّ إلى المستوى الأدبياتي للحكم، وذلك في إطار بيوإتيقا موجّهة نحو العيادة والعلاج؟ لأسباب مختلفة مرتبطة بالوظائف المتعدّدة للحكم الأدبياتي.

تتمثل الوظيفة الأولى في **تعميم** التعاليم المتعلّقة بميثاق العلاج القائم بين المريض والطبيب. وإذا كنت تمكّنت من الحديث عن تعاليم التّدبير في لغة قريبة من التأشيرات اليونانية المطبّقة على الفضائل القريبة من الحِرَف والتقنيات والممارسات، فإنّني سأتحدّث في لغة أكثر تأثّرا بالأخلاق الكانطية عن المعايير المنظور إليها في وظيفتها التعميميّة، مقارنة بالتعاليم التي كان كانط وضعها تحت مقولة مسلّمات الفعل، في انتظار اختبار التعميم القادر على رفعها إلى مرتبة الأوامر. إذا كان ميثاق الثقة والوعد بالوفاء بهذا الميثاق يشكّلان النواة الإتيقية للعلاقة القائمة بين الطبيب الفلاني والمريض الفلاني فإن ارتفاع ميثاق الثقة هذا إلى مرتبة المعيار هو الذي يمثل اللحظة الأدبياتية في الحكم جوهريا، والطابع الكلّي للمعيار هو الذي يتأكّد: المعيار يربط بين كل طبيب وكل مريض وهو يربط بالتالي بين كل من يدخل في علاقة العلاج. وبشكل أكثر جوهرية، ليس صدفة أن يتّخذ المعيار صورة الحظر، حظر إفشاء **السرّ الطبي**. وعلى المستوى التدبيري، ما لم يكن غير تعليم من تعاليم السريّة، كان يحافظ على سمات صلة تربط بشكل اختياريّ بين شخصين، بهذا المعنى كان يمكن أن يُعزى التعليم إلى فضيلة الصّداقة. والقاعدة، في ظهورها بمظهر

المحظور، تستبعد **الأغيار** واضعة الالتزام المفرد تحت قاعدة **العدالة**، **لا** تحت تعاليم الصداقة. إنّ ميثاق العلاج الذي وقع تناوله على الصعيد التدبيري يمكن التعبير عنه الآن في لغة العلاقات التعاقديّة. من المؤكّد وجود استثناءات يجب النظر فيها (سنتصدّى لها لاحقا) ولكن يجب أن تخضع هي ذاتها لقاعدة: فلا استثناء دون قاعدة للاستثناء من القاعدة، وهكذا يمكن للسرّ المهني أن «يرفع في وجه» كلّ زميل لم يشارك في العلاج، وفي وجه السّلطات القضائيّة التي تأمل أو تسعى إلى الحصول على شهادة من طرف أعضاء الإطار الطبّي، وفي وجه أرباب العمل المتهافتين على المعلومات الطبيّة المتعلّقة بأجراء محتملين، وفي وجه باحثي مؤسّسات الاستطلاع المهتمّين بمعلومات اسمية، وفي وجه موظّفي الحيطة الاجتماعية غير المؤهّلين قانونيا للاطلاع على الملفات الطبيّة. إنّ الطابع الأدبياتي للحكم الذي ينظّم الممارسة الطبيّة يؤكّده إلزام أعضاء السلك الطبّي عامة بنجدة كلّ شخص مريض أو جريح يعثر عليه في حالة خطر وليس إلزامهم بنجدة مرضاهم فحسب. في هذا المستوى من العمومية تنحو الواجبات الخاصّة بالمهنة الطبية إلى التلبّس بلبوس الأمر القطعي القائل بنجدة الشخص الذي يكون في حالة خطر.

أمّا الوظيفة الثانية للحكم الأدبياتي فهي وظيفة **ربط**. وبما أن المعيار المحدّد للسرّ الطبي يشكل جزءا من القانون المهني مثل **القانون الأدبياتي للمهنة الطبيّة**، فإنه يجب أن يكون مرتبطا بكل المعايير الأخرى المتحكّمة في الإطار الطبّي داخل جسم سياسي معيّن. مثل هذا القانون الأدبياتي يعمل كنظام داخل المجال الأرحب

للإتيقا الطبيّة. **فالقانون الفرنسي للأدبيات الطبية** مثلا، يضع تحت بابه الأوّل، الواجبات العامة لكلّ طبيب في علاقة بالقواعد المهنية تخصيصا، واجبات تضفي على هذه القواعد قواما اجتماعيا، وهكذا يقرّر بند من القانون الفرنسي أنّ الطبّ ليس تجارة. لماذا؟ لأنّ المريض من حيث هو شخص ليس بضاعة، رغم ما سيقال لاحقا بشأن الكلفة المالية للعلاج والتي تخرج عن علاقة التعاقد وتعرّض للخطر البعد الاجتماعي للطبّ. في نفس فئة الكلّيّة وداخل إطار مهنيّ يجب أن تنزّل البنود التي تكفل حريّة الوصفة الطبية من طرف الطبيب وحريّة اختيار الطبيب من طرف المريض. هذه البنود لا تخصّ نوعا معيّنا من الطبّ فحسب، وهو الطبّ كمهنة حرّة، إنّها تعيد تأكيد التّمييز الأساسيّ بين العقد الطبي وأيّ عقد آخر ينظّم التبادل بين الموادّ التجاريّة. لكن وظيفة الربط التي هي وظيفة الحكم الأدبياتي لا تقف عند القواعد التي تشكّل الإطار الطبّي من حيث هو جسم اجتماعي ومهني. ففي صلب هذا النظام الفرعي المحدد جيّدا، تترابط حقوق وواجبات كل عضو من أعضاء الإطار الطبّي مع حقوق وواجبات المرضى. وهكذا تناظر المعايير المحدّدة للسرّ الطبي معايير محددة لحقوق المرضى في أن يكونوا على بيّنة من وضعهم الصحّي. وبالتالي تأتي مسألة **الحقيقة المشتركة** لتعادل مسألة **السرّ الطبي** الذي يلزم الطبيب وحده. سرّ من ناحية وحقيقة من ناحية أخرى. إنّ خطر إفشاء السرّ المهني المعبّر عنه في صيغة أدبياتية لا يمكن أن «يرفع في وجه» المريض. وهكذا يقع التقريب بين المعيارين اللذين يشكّلان وحدة العقد القائم في قلب الأدبيات، بنفس الشكل الذي تشكّل فيه الثقة المتبادلة المفترض التدبيريّ

الأهم في ميثاق العلاجات. هنا أيضا كان وقع دمج تحفّظات في القانون اعتبارا لقدرة المريض على فهم وتقبّل وتبطّن - وإذا جاز القول - اقتسام المعلومة مع الطبيب المعالج. فاكتشاف الحقيقة، خاصّة إذا كانت تعني قرار موت، يعادل امتحانا تعميديّا مع حلقاته الرضيّة المؤثّرة على فهم الذات ذاتها وعلى مجموع العلاقات مع الآخرين. إنّه أفق الحياة بتمامه الذي يتزعزع. هذا الارتباط الذي يعلنه القانون بين السر المهني والحقّ في الحقيقة يمكّن من إسناد وظيفة جدّ مخصوصة لقوانين الأدبيات في صلب بنية الحكم الأدبياتي، نعني دور المبادل بين المستويين الأدبياتي والتدبيري للحكم الطبّي ولإتيقاه. ولمّا يجعل القانون المهني المكان الذي يحتلّه كل معيار داخل المدوّنة الأدبياتية جزءا من دلالتها، يمارس ذلك القانون مهمّته الوصليّة داخل المجال الأدبياتي.

ثمّة وظيفة ثالثة للحكم الأدبياتي هي الفصل في عدد من النّزاعات التي تبرز على تخوم ممارسة طبية ذات توجّه «إنسانويّ». والحقّ أنّ الفصل في النزاعات كان قد شكّل دائما **الجزء النّقدي** من كلّ أدبياته. هنا نتجاوز حرفية القوانين التي تنزع بنصّها - إن لم يكن إلى حجب النزاعات التي ستتحدّث عنها - فعلى الأقلّ إلى عدم التعبير إلاّ عن بعض التسويات الناجمة عن مناقشات جارية على مستويات مختلفة داخل الإطار الطبي والرأي العام والسلطة السياسية. فما هو مدوّن في القانون وما نقرؤه فيه هو غالبا الحلّ الذي يخفي القضيّة.

إلاّ أنّ النزاعات تظهر على جبهتين حيث التوجّه الذي أسميناه الساعة توجّها «إنسانويا» في الممارسة الطبيّة، يجد اليوم ذاته مهدّدا أكثر فأكثر.

الجبهة الأولى هي التي تلتقي فيها الإتيقا الطبية الموجّهة إلى العيادة – الوحيدة التي هي هنا موضوع نظر– بالإتيقا الطبية الموجّهة إلى البحث. هذان الفرعان يشكّلان معا فعليا ما يمكن تسميته اليوم بالبيوإتيقا التي تتضمّن، فضلا عن ذلك، بعدا شرعيا يقع التأكيد عليه بقوّة في الوسط الأنغلو–ساكسوني الذي يفسح المجال لتكوّن مفهوم البيوقانون القريب العهد نسبيا. سأترك جانبا وبشكل تامّ الخلافات الداخليّة لإتيقا البحث وتلك المتّصلة بعلاقتها بالهيئة القضائية العليا. بيد أنّه بالرّغم من اختلاف وجهتيهما – تحسين العلاجات و/أو تطوير العلم – فإن العيادة والبحث لهما جبهة مشتركة لابدّ أن تبرز على طولها نزاعات. فتطوّرات الطبّ تتوقّف فعليا بشكل واسع على تطورات العلوم البيولوجية والطبية. والسبب النهائي في ذلك هو أنّ الجسد الإنساني هو في نفس الآن لحم لكائن شخصي وموضوع تقصّ تمكن ملاحظته في الطبيعة. فبسبب من كيفيات فحص الجسد الإنساني تخصيصا، حيث يتدخّل التجريب، يمكن للنّزاعات أن تبرز، بما أن المشاركة الواعية والإرادية للمرضى هي موضوع الرّهان. في هذا الصّدد، تفاقم من جرّاء تطوّر الطبّ الاستقباليّ ضغط التّقنيات المموضعة على الطب الذي يمارس كصناعة. تتدخّل ههنا قاعدة «الموافقة المسترشدة» وتفرض هذه القاعدة أن لا يكون المريض مطّلعا فحسب بل أن يكون مشاركا بصفته شريكا متطوّعا في التجريب حتى لو كان التجريب مخصّصا للبحث دون سواه. الكل يعلم العوائق الكثيرة التي تواجه احترام هذه القاعدة احتراما تامّا. فحلول التراضي تتأرجح بين محاولة صادقة لوضع حدود للسّلطة الطبية (ومفهوم السلطة الطبية مفهوم غائب طبعا من القوانين) وبين

الاحتياطات الشريفة نسبيا التي يتخذها الإطار الطبي ليتّقي بها الدّعاوى القضائية التي يرفعها مرضاه وقد أصبحوا خصوما له، في حالة شبهة التعسّف المقنّع أو بشكل أكثر تداولا إزاء إخفاقات يقع اعتبارها أخطاء مهنية من قبل مرضى غاضبين، سريعي الخلط بين واجب المعالجة وواجب الإشفاء، أي بين الوسائل والنتائج. وإنّا لنعلم الأضرار التي يحدثها في الولايات المتحدة احتدام الولع بالقضايا بين أطراف النزاع، وهي أضرار نتيجتها تعويض ميثاق السريّة الذي هو القلب النابض للإتيقا التدبيرية بميثاق الارتياب.

لكن كل شيء ليس منحرفا بل ليس فاسدا في التّسويات التي تفرضها وضعيات النّزاع المتعذّر تجاوزها. فما القول مثلا في الحالة القصوى التي يثيرها الطبّ الاستقبالي، حالة الأعميين، حيث لا يستبعد المريض وحده من الاطّلاع وإنّما كذلك الباحث التّجريبي؟ ومن هو إذن الذي تعود إليه الموافقة المستنيرة ؟ في هذه النّقطة لا تتّسم الوظيفة التحكيميّة للأدبيات بسمات القضاء فحسب وإنّما بسمات الذّمامة.

أمّا الجبهة الثانية فهي تتّبع خطّ الفصل المترجرج بين الانشغال بالراحة الشخصية للمريض– وهي حجر الزاوية المفترض في الطبّ الخاصّ – وبين أخذ الصحّة العمومية في الحسبان. إلاّ أنّ نزاعا خفيا يسعى إلى إقامة تعارض بين الانشغال بالفرد وبكرامته وبين الانشغال بالصحّة كظاهرة اجتماعية. هذا هو نوع النزاع الذي يهدف قانون مثل **القانون الفرنسي للأدبيات الطبية**[1]، إن لم

---

(١) لويس رنيه Louis René ، **القانون الفرنسي للأدبيات الطبية**، تقديم وتعليق لويس رنيه مع توطئة لبول ريكور، باريس، سوي 1996، ص ص 9ـ 25.

يكن إلى حجبه فعلى الأقل إلى التقليل من شأنه. وهكذا يقرّ هذا القانون في بنده الثاني أن «الطبيب، في خدمة الفرد وفي خدمة الصحّة العمومية، يؤدّي رسالته في كنف احترام الحياة البشرية واحترام الشخص وكرامته». هذا البند هو نموذج التّسوية. ولا ريب أن التشديد هو تشديد على الشخص وعلى كرامته، إلاّ أن الحياة البشرية بالإمكان فهمها أيضا بمعنى الامتداد الأوسع للشعوب بل وللجنس البشري بأسره. هذا الاضطلاع بالصحّة العمومية يؤثّر على كل القواعد التي وقع تناولها أعلاه، وبدءا على قاعدة السرّ الطبّي. إنّها مثلا معرفة ما إذا كان لطبيب ما الحقّ في مطالبة مريضه إخبار شريكه الجنسي بأنّه حامل لفيروس فقدان المناعة، بل ما إذا كان يجب إجراء كشف ضروريّ، وهو كشف لا بدّ أن يؤثّر على تطبيق السرّ الطبّي. يتأكّد وجوب تدخّل القانون ووجوب أن تصبح البيوإتيقا إتيقا شرعية. ويعود إلى الهيئات المشرّعة في مجتمع ما (البرلمان في بعض البلدان والمؤسسات القضائية العليا في بلدان أخرى) تعيين واجبات كلّ فرد وتحديد ما يستثنى من القاعدة. إلاّ أن واجب الحقيقة الراجع إلى المريض ليس أقلّ تضرّرا من تدخّل كثير من الأغيار في المعالجة. ففي حال الطبّ الاستشفائي، تنحو مقابلة المريض إلى أن تصبح هي المؤسسة الاستشفائية ذاتها على حساب تهرّب من المسؤولية لا تمكن مراقبته. أن تضطلع الإدارة بالصحة العمومية فذلك ليس أقلّ تأثيرا على الدّعامة الثالثة للإتيقا المعيارية، نعني الموافقة المستنيرة، منه على السرّ الطبي والحقّ في الحقيقة. كنّا ألمحنا آنفا إلى الصعوبة المتزايدة في إعطاء مضمون عيني لمفهوم الموافقة المستنيرة وخاصّة في مزاولة الطب

الاستقبالي حيث تتولّى فرق أو مؤسسات بيولوجيا طبية في أقصى الأرض التكفّل بمجريات البحث أو باختيار علاجات جديدة.

في نهاية التحليل، هذا النزاع القائم على جبهة الصحّة العمومية لا غرابة فيه. إذ بإمكاننا إعادة صياغة العقد الطبي في صيغة سلسلة مفارقات. المفارقة الأولى: الشخص البشري ليس شيئا ومع ذلك فإنّ جسده هو جزء من الطبيعة الفيزيائية القابلة للملاحظة. المفارقة الثانية: الشخص ليس سلعة والطبّ ليس تجارة، لكن للطب كلفة وهو يكلّف المجتمع. المفارقة الأخيرة التي تغطّي المفارقتين السابقتين : إنّ المعاناة خاصّة، لكنّ الصحة عمومية. ليس لنا أن نندهش إذن إذا لم يكفّ هذا النزاع القائم على جبهة الصحّة العمومية عن التفاقم، نظرا لكلفة البحث المتزايدة الارتفاع في البيولوجيا الطبية، ونظرا لتزايد ارتفاع كلفة استكشاف الجسد الإنساني والتدخّلات الجراحيّة البالغة التعقيد، وكلّ ذلك تفاقم من جرّاء استطالة الحياة البشرية، دون إضافة الانتظارات المحمومة لرأي عامّ يطلب كثيرا من الإطار الطبي الذي يخشى مع ذلك استغلاله للنّفوذ. بإيجاز، الهوّة لا يمكن إلاّ أن تزداد اتّساعا بين المطالبة بحريّة فردية غير محدودة والمحافظة على المساواة في التوزيع العمومي للعلاجات تحت تأثير قاعدة التّضامن.

المسكوت عنه في القوانين

أصل الآن إلى ما أسميته في المقدّمة بالمهمّة **التفكّريّة** للحكم الأدبياتي. فبهذه الوظيفة تتعلّق دورة جديدة من التأمّلات التي لا تهتم بالمعايير القابلة للاندراج ضمن مدوّنة الأدبيات الطبية

بقدر اهتمامنا **بالتشريع** للأدبيات ذاتها من حيث هي تقنين للمعايير. بهذا المعنى، بإمكاننا إبطال المسكوت عنه في كلّ عملية تقنين. لنبدأ ممّا ذكرنا آنفا بخصوص النزاع المحتمل الناتج عن ثنائية المصالح التي يفترض أن تخدمها صناعة الطبّ ومصلحة الشّخص ومصلحة المجتمع. ثمّة هنا صراع خفيّ بين عدّة فلسفات، وهو صراع يُظهر ما يمكن تسميته **بالتاريخ الكامل للعناية**. يحظى الحكم التدبيري بأفضل ما في التفكير اليوناني حول الفضائل المتعلّقة بممارسات محدّدة. إنّ التعريف بالطبيب معناه التعريف بالمهارات و«الفضائل» التي تصنع طبيبا جيدا. فقسم أبقراط ما يزال يلزم طبيب اليوم. وإنّ فرونيزيس شعراء المأساة اليونانيين وفرونيزيس الإتيقا الأرسطية هي التي تواصلت في التصور اللاتيني القروسطي للفطنة، ثمّ نحن ندين للمسيحية وللقديس أغسطينوس بمعنى الشخص الذي لا يعوّض. وهاهو فكر الأنوار يستعيد نفس المبحث في خطاب الاستقلالية. وكيف لا نفسح مكانا لتاريخ الذمامة المتحدّر من المأثور التّلمودي، قبل توجيه الانتباه إلى حدّة بصيرة اليسوعيين؟ فكّروا فحسب في نقاشاتنا المعقدة حول الجنين، هذا «الشخص الذي هو بالقوّة» وحول الأوضاع القصوى التي يتأرجح فيها علاج الأمراض في أطوارها الأخيرة بين العناد العلاجيّ والقتل الرّحيم – السلبي والإيجابي– والانتحار المؤازَر.

إنّ خلاصة تاريخ الأفكار الأخلاقية التي تُختصر في الصّيغ المقتضبة والملتبسة أحيانا لقوانيننا لا تقف عند هذا الحدّ. فالضّغط الذي يمارسه العلم البيوطبي وعلوم الأعصاب يصدر عن

مقاربة عقلانية بل ماديّة يعود نسبها إلى بيكون وهوبز وديدرو ودالمبار. وكيف لنا أن نتجاهل التأثير البيّن في الأوساط الأنغلو-ساكسونية بخاصّة للأشكال المتنوّعة للنفعيّة التي يمثّل لها بقواعد مثل إضفاء سمة القاعدة على **الكيفيات** (الخاصيّة/ التكيّف/ الحياة/ السنوات)؟ ها نحن نصل إلى النّقطة التي تذوب فيها الإتيقا الطبية في البيوإتيقا ببعدها القانوني. إنّ التسويات الهادفة إلى تهدئة النزاعات المشار إليها أعلاه على جبهتي العلوم البيوطبيّة وجمْعنة الصحة باسم التضامن، تعبّر هي ذاتها فعليا عن تسويات عاملة، لا بين **معايير** بل بين **مصادر** أخلاقيّة بالمعنى الذي يستخدمه شارلز تايلور في «**مصادر الذات**». ولكن ليس لنا أن نؤاخذ قوانين الأدبيات على سكوتها عن هذه المصادر الأخلاقية. من الأكيد أن هذه المصادر ليست خرساء، إلاّ أنه ما عاد لها أن تعبّر عن ذاتها في مجال الأدبيات. فالمسكوت عنه المحدّد ههنا، هو أكثر تحصّنا.

في آخر المطاف، إنّ مفهوم الصحّة هو المعني بالذات، سواء كانت الصحّة فرديّة أو عموميّة. إلا أن هذه لا يمكن فصلها عمّا نفكّر فيه – أو نحاول عدم التّفكير فيه – بخصوص العلاقات بين الحياة والموت والولادة والمعاناة والجنسانيّة والهوية والذات والآخر. هنا يقع تجاوز العتبة التي بمقتضاها تنضاف الأدبيات إلى أنثروبولوجيا فلسفية ليس بمقدورها التخلّص من تعدّد القناعات في المجتمعات الديمقراطيّة. فإذا تمكّنت قوانيننا مع ذلك – دون الإعلان عن مصادرها – من الثقة بروح التسوية، فلأن المجتمعات الديمقراطية ذاتها لا تحيا على الصعيد الأخلاقي إلاّ على أساس ما

يسميه جون روولز «الوفاق التقاطعي» ويتمّمه بمفهوم «الخلافات المعقولة».

أودّ أن أنهي هذا البحث بملاحظتين: تتعلّق الأولى بالبنية ذات المستويات الثلاثة للإتيقا الطبية وبالمسار الذي أقترحه هنا للمرور من مستوى إلى آخر. يتّفق أن أعثر مجدّدا – دون أن أكون بحثت عن ذلك متعمّدا – على البنية الأساسية للحكم الأخلاقي كما أطرحها في «الإتيقا الصّغرى» من «**عين الذات غيرا**». هذا الالتقاء ليس من قبل الصدفة بما أنّ الإتيقا الطبيّة تنضوي تحت الإتيقا العامّة للحياة الخيّرة وللحياة معا. إلاّ أنني أتصفّح هنا مستويات الإتيقا الثلاثة، الغائي والأدبياتي والتفكّريّ، في اتجاه معكوس. إنّ انقلاب الوجهة ليس من قبيل الصدفة هو أيضا. فما يميّز الإتيقا الطبيّة في حقل إتيقا عامّة هو الظرف الأولي الذي يوجد الهيكلة الخاصّة بالإتيقا الطبية، نعني بالمعاناة الإنسانية. فحالة المعاناة والأمل في الخلاص منها هما اللذان يبرّران العمل الطبي القاعدي مع علاجيته وإتيقاه القاعدية، نعني ميثاق العلاج وما يستتبعه من سريّة. وهكذا بانطلاقي من المستوى الإتيقي الثالث، والذي أعرّفه كحكمة عملية في «**عين الذات غيرا**»، أرتقي من المستوى التفكّريّ إلى المستوى المعياري أو الأدبياتي الذي تميّزه هنا القواعد الثلاث: السرّ الطبي وحقّ المريض في معرفة الحقيقة والموافقة المستنيرة. وإنّ الصعوبات الخاصّة بهذا المستوى الأدبياتي للإتيقا الطبية هي التي تستثير الحركة التفكرية التي تعيد الإتيقا إلى مستواها الغائي. فما أعثر عليه ثانية إذن هو البنية القاعدية لكل إتيقا كما أعرّفها في «**عين الذات غيرا**»، في

الصيغة التالية: الأمل في الحياة الجيّدة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسّسات عادلة. وتنضوي التردّدات التي أشرت إليها آنفا بخصوص الدّلالة المرتبطة بفكرة الصحّة، تنضوي تحديدا تحت إطار التفكّر بالأمل في الحياة الجيّدة. إنّ الصحّة هي الصيغة الخاصّة بالحياة الجيّدة في الحدود التي ترسمها المعاناة للتفكّر الأخلاقي. بل أكثر من ذلك، يحيل ميثاق العلاج - عبر الطور الأدبياتي للحكم - على البنية الثلاثية للإتيقا في المستوى الغائي. وإذا كان الأمل بالصحّة هو الشكل الذي يكتسيه الأمل في الحياة الجيّدة تحت ضغط المعاناة، فإنّ ميثاق العلاج وما يتطلّبه من سريّة يستتبعان علاقة بالغير مجسّمة في صورة الطبيب المعالج وداخل مؤسّسة قاعديّة هي المهنة الطبية. وبهذا الشكل تقترح الدّراسة الحالية مسارا معكوسا للمستويات المتراتبة للإتيقا الأساسية.

تتعلّق الملاحظة الثانية بالهشاشة الخاصّة بالإتيقا الطبية. وتتبدّى هذه الهشاشة في حدود مختلفة لكنها متضافرة في مستويات الإتيقا الطبية الثلاثة. على الصعيد التدبيري يقع التعبير عن هذه الهشاشة بجدلية الثقّة والارتياب التي توهن ميثاق العلاج ومبدأ سريّته. وثمّة هشاشة مماثلة في النقطة المفصليّة بين الحكم التدبيري والحكم الأدبياتي وهي تؤثّر على التعاليم الثلاثة التي تنهي الطّور الأول من بحثنا. وسواء تعلّق الأمر بعدم استبداليّة الأشخاص وبعدم انقساميتهم (أو بتماميتهم كما أقترح تسمية ذلك) أو في النهاية بتقدير الذات لذاتها، فإنّ كلّ واحدة من هذه المطالب تشير إلى عطوبية إضافية للحكم الطبي في المستوى التدبيريّ. أما الإتيقا الطبيّة فمعرّضة لهشاشة من نوع آخر على

الصعيد الأدبياتي. وقد وقع التعبير عنها آنفا بالتهديد المضاعف الذي يخيّم على التطبيق «الإنسانويّ» للعقد الطبي، سواء تعلّق الأمر بالموضعة الضروريّة للجسد الإنساني والناتجة عن التداخل بين المشروع العلاجي والمشروع الابستيمي المرتبط بالبحث البيوطبي أو بالتوتّرات بين العناية الموجّهة للمريض من حيث هو شخص وبين حماية الصحّة العموميّة. فوظيفة التحكيم التي اعترفنا بها للحكم الطبي في طوره الأدبياتي تجد نفسها بهذا الشكل معلّلة بالهشاشات الخاصّة بهذا المستوى المعياري للحكم. إلا أنه من المؤكّد تماما أن الصّيغ الأعوص للهشاشة الخاصّة بالإتيقا الطبية إنّما تتبدّى على الصعيد التفكريّ للحكم الأخلاقي. فأيّ رباط نقيم بين مطلب الصحّة والأمل في حياة جيّدة؟ كيف ندمج المعاناة والقبول بالمائتية في الفكرة التي نحملها عن السعادة ؟ كيف يدمج مجتمع ما في تصوّره للخير المشترك الطبقات المتنافرة والمترسّبة في الثقافة الحالية بفعل التاريخ الطبقاتيّ للعناية؟ تنتج الهشاشة القصوى للإتيقا الطبيّة عن البنية الاجتماعية/ الاصطراعية لـ« مصادر» الأخلاقية المشتركة. والتسويات التي وضعناها تحت راية مفهوم «الوفاق التقاطعي» و«الخلافات المعقولة» تشكّل الرّدود الوحيدة الممكنة التي تتوفّر عليها المجتمعات الديمقراطية المجابهة لتباين مصادر الأخلاق المشتركة.

اتّخاذ القرار في الحكم الطبّي وفي الحكم القضائي*

غالبا ما عوملت الإتيقا الطبية كمجال مغلق، إلاّ أنني أعتبر أنّ مقارنتها بغيرها من نشاطات الحكم والتقرير تجعلها مفهومة بشكل أفضل. وأنا أقترح هنا توازيا بين موقفين نموذجيين من زاوية اتخاذ القرار، أعني من زاوية الحكم الطبّي والحكم القضائي. في مقاربة أوليّة يتعلّق الأمر من الجهتين بالانتقال من معرفة متكوّنة من معايير ومن معارف نظرية إلى قرار عينيّ ملائم: الوصفة الطبيّة من ناحية والحكم القضائي من ناحية أخرى. في الحالتين يتعلّق الأمر بتنزيل قرار مفرد ووحيد، متعلّق بشخص مفرد تحت طائلة قاعدة عامّة، وبالمقابل تطبيق قاعدة على حالة معيّنة. هذا الذهاب والإياب بين القاعدة والحالة يدار كل مرة بفعل مماثل هو الحكم: الحكم الطبي في مشروع علاجي، والحكم القضائي في مشروع يكون رهانه الإصداع بكلمة العدالة. وهاكم كيف سنباشر الأمر. سأقدّم دينامية الحكم الطبي ودينامية الحكم القضائي بالتناوب وسأقترح في النهاية بعض الأفكار المتعلّقة بتزايد المعقولية المأمولة من توازيهما بالنسبة إلى كل واحد من الحكمين.

(*) محاضرة دولية، «البيوإتيقا والبيوقانون» كوبنهاغن، 28 ماي - 1 جوان 1996

أذكّر بما يشكّل قلب الإتيقا الطبية، أعني إنشاء ميثاق علاج.
إنه عقد بين شخصين واحد يتألّم ويعرض شكواه ويطلب العون من صاحب الخبرة بالصحّة، والآخر يعرف ويتقن الفعل ويقدّم رعايته، وبينهما ينعقد ميثاق قائم على الثقّة: المريض يعتقد أن لدى الطبيب قدرة ورغبة إن لم يكن لإشفائه فعلى الأقل لمعالجته، والطبيب يحسب أن مريضه سيتصرّف وكأنّه مقرّر علاجه الخاصّ. أمّا الحكم الذي ينعقد فيه التحالف فتثبته الوصفة التي ستجد بعد قليل مُناظرها ومعادلها في الحكم الصادر عن محكمة.

ليس لنا أن نفرط في الإلحاح على الخاصية الفريدة لميثاق العلاج المبرم بين شخصين مفردين: هذا الطبيب وهذا المريض، وهذه الوصفة التي تفتح تاريخا فريدا هو تاريخ علاج هذا المريض الموكول إلى هذا الطبيب. ولكن مع أن ميثاق العلاج هو ميثاق مفرد في كلّ مرّة فإنّه يخضع لقواعد شتى على جدول ذي ثلاثة أعمدة. سأضع في العمود المركزيّ القواعد الإتيقية التي تشكّل مجتمعة المدوّنة الأدبياتية الضابطة لكل حكم طبي، وسأبيّن عمّا قليل ما الذي يتوجّب وضعه في العمودين الآخرين الجانبيين.

بالنظر في المدوّنة الأدبياتية يتوجّب التّذكير ببعض قواعدها الأساسية قبل أن نبيّن بأية سيرورة تمرّ هذه القواعد من العام إلى الخاصّ وإلى أيّ نموذج تطبيقي تستجيب السّيرورة. هذه البنية هي التي نبحث عن معادلها في المجال القضائيّ.

المعيار الأوّل هو الذي يعطي شكلا حقوقيا لميثاق السريّة الذي يرسّخه حكم الوصفة الطبية. هذا المعيار هو السرّ الطبّي. إنه يحدد العلاقة بين كل طبيب وكل مريض مع استثناءات تتطلّب هي ذاتها قاعدة. وسنرى لاحقا معادل ذلك على الصعيد القضائي.

المعيار الثاني: حقّ المريض في معرفة الحقيقة. إذا كان السرّ المهني يمثل واجبا بالنسبة إلى الطبيب فإنّ وصول المريض إلى حقيقة حالته يمثل حقا بالنسبة إليه. هذا الحق له هو أيضا حدوده التي لا تتعّلق بالحقّ الدقيق بمعنى الشرعية بقدر تعلّقها بالتدبير بمعنى الفضيلة القديمة **لحسن الرّوية** المرادف للحكمة العملية. فالحقيقة لا توجّه كما توجّه الضربة: إعلانها يجب أن يتناسب مع قدرة المريض على التلقي والقبول. وسيجد هذا المعيار أيضا صدى في ساحات المحاكم.

المعيار الثالث: الموافقة المستنيرة. يتنزّل هذا المعيار بشكل ما في النّقطة المفصليّة بين المعيارين السّابقين. إنه يفترض معرفة الحقيقة ويقرّ قاعدة السريّة بإشراك المريض في تحمّل المخاطر الناجمة عن علاجه، وبالتالي يجعل المريض شريكا في خوض الصراع المشترك ضد المرض. وسنرى بعد قليل النظير القانوني لهذا المعيار.

هذا فيما يتعلق بالعمود المركزي لجدول القواعد والمعايير العامّة. العمودان اللذان يحيطان بالعمود المركزيّ مؤلّفان هما أيضا من أنظمة قواعد تضبط الحكم الطبي العيني.

يتعلّق النظام الأول بالمخبر أكثر من تعلّقه بالعيادة الطبية أو بالمستشفى. فالأمر يخصّ مجموع المعارف الراجعة إلى العلوم البيولوجية والطبيّة. وهذه المعارف تقود المهارة الطبية التي لها طرائقها الخاصة في التشخيص والتعليمات والعلاج. إلاّ أن النجاحات الكبرى لفن العلاج يعود الفضل فيها إلى التطورات العلمية التي محرّكها الأول ليس تخفيف المعاناة بل المعرفة الأفضل للعضوية

البشرية. ودافعها ليس العناية والرأفة بل حبّ الاطّلاع. الخطر إذن هو أن يتحوّل مركز الثقل من المهارة إلى المعرفة ومن علاج الشخص إلى السيطرة على موضوع المختبر. بإمكاننا منذ الآن أن نسمّي إنصافا ذلك التوازن المنشود بين المعرفة والمهارة، بين العلوم البيولوجية والطبية وبين الفعل العلاجي. فبين كليهما تجب المحافظة على المسافة الفاصلة بينهما والتي سنتحدّث عنها لاحقا. أمّا الخطر المداهم فهو كائن بالأحرى من جهة إخضاع العلوم البيولوجية والطبيّة للنشاط العلاجيّ الذي انحطّ إلى مجرّد تقنية تطبيقية. فتطوّر الطب الاستقبالي زاد في ضغط الجهاز العلمي على الجهاز العلاجي. ويمكن للحكم الطبي أن يُحتل حتى من الداخل، في استشارات علمية وطبية أثناء التدخّل الجراحي أو بمناسبة علاجات مرهقة لأمراض خطيرة مثلا. ويتقدّم العلم بشكل أسرع وغالبا إلى مسافة بعيدة، من تقدّمه انطلاقا من التشخيص المباشر عند سرير المريض. يجب أن نذكّر إذن أن مسقط رأس الطبّ هو المعاناة البشريّة وأن أوّل فعل يتمثل في إغاثة الشخص الذي يكون في حالة خطر. بل إن ذلك هو معيار المعايير الذي يُلزم الطبيب بمعالجة كل مريض يصادفه في طريقه خارج جدران العيادة الطبية. إنّ لكل إنسان الحقّ في العلاج أيّا كان ظرفه الاجتماعي وأيّا كان عرقه وأصله ودينه وعاداته ومعتقداته. معيار المعايير هذا، يجعل العقد الطبي محور الجدول المركزي الذي رأينا الساعة إحدى مأطورتيه المتاخمتين.

على العمود الثالث، المُناظر للعمود السابق، نجد عنوانا مرسوما بالحروف الغليظة: الصحّة العمومية. إذا كانت المعاناة خاصّة، وكذلك طلب العلاج والرغبة في الشفاء، فإنّ الأمراض هي

في نفس الآن شؤون خاصّة وشؤون عامّة. فالأوبئة المتناوبة مع الأطوار القصوى للتلوّث ليست غير الجزء الأوضح من هذا الانتماء المضاعف للمرض إلى السّجلّين العام والخاصّ. إنّ المستوى الصحّي لشعب كامل هو ظاهرة إحصائيّة تهمّ السّلطات العموميّة والمواطنين، وتنضاف إلى ذلك الكلفة الماديّة للطبّ بالنسبة إلى جسم سياسيّ تظل موارده خاضعة لقانون الندرة. فالصحّة كما يراها الفرد، لعلّه لا «ثمن» لها بدلالة القيمة، وكما يراها المجتمع، لها «كلفة» بدلالة مالية. وهكذا تصبح الصحّة العمومية قضية سياسية مذ يقع اقتسام المخاطر باسم التكافل، وبالتالي تصبح السياسة الصحية حتمية وضرورة بالنسبة إلى السلطات، تتحمل الدولة أعباءها. وبهذه الصفة يجد الطب نفسه – حتى بوصفه مهنة حرّة– قائما في ملتقى مطلبين متصارعين كمونيا، وهما على سبيل المثال اللذان يقرّب بينهما **القانون الفرنسي للأدبيات الطبية** ويعمل على التقليل من شأن تعارضهما بل على حجبه. وهو يصرّح في بنده الثاني :«الطبيب في خدمة الفرد وفي خدمة الصحة العمومية، يؤدي رسالته في كنف احترام الحياة البشرية واحترام الشخص وكرامته». لا ريب أن التشديد هو تشديد على الشخص، إلا ان الممارسة اليومية للطب، وبخاصّة في أوساط المستشفيات، تجد نفسها خاضعة لمقاييس وتضييقات ومراقبات وأوامر،يكون موقع إنتاجها مكاتب إدارة الصحّة. وبالنسبة إلى هذه الأخيرة، الفرد جزء من السكان. والإدارة تفكّر سكانيا ولا يمكن أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة بما أن مصير كل جسد إنساني يهمّ بشكل أو بآخر مصير المجتمع بأسره، حيث يمثّل كلّ عارض صحّي فرديّ

خطرا على مجموع السكان. فأوكد واجبات السياسة الصحية تقرير الكيفية التي يمكن ويجب أن يوزّع هذا الخطر على مقتضاها. من هذه الناحية أيضا، يمكن لذراع الميزان أن تميل من جهة مفهوم وممارسة الصحّة العمومية على حساب الانشغال بالأشخاص الفرديين الذين لا يعوّضون ولا يستبدلون. ومن الإنصاف أن نعترف - كما يقال- بحقّ المفهوم الأول، مفهوم العناية بالمعاناة الذي هو المقابل الأقصى للحكم الطبي.

هذا هو إطار الحكم الطبي العيني وإطار ميثاق العلاج المفضي إلى قرار عيني هو الوصفة الطبية. إنّ الحكم يربط مستوى بآخر: من ناحية، المجموع الذي تشكّله المعايير الأدبياتية والمعارف العلمية المتعلّقة بالعضوية الإنسانية واختلافاتها، والتوجهات العامّة لسياسة الصحّة العمومية، ومن ناحية أخرى الحكم الطبي العيني وميثاق العلاج المفضي إلى قرار عيني أي إلى الوصفة الطبية. إلا أننا لم نقل بعد شيئا بخصوص سيرورة القرار التي تقود من مستوى إلى آخر، من القواعد والمعايير إلى القرار العيني. هذه السيرورة هي التي يزداد وضوحها بالتحليل الذي يمكن أن نطبّقه - فضلا عن ذلك - على سيرورة اتّخاذ القرار في المجال القضائي.

للوهلة الأولى تبدو الفوارق بين المجالين أكثر وضوحا مما بينهما من تشابهات. فالوضعية الأصلية التي يصدر عنها الحكم الطبي، هي المعاناة وطلب العلاج. والوضعيّة التي تصدر عنها العملية القانونية، هي النزاع. عن هذا التعارض البدئي ينجم تعارض له نفس الأهميّة في منتهى السيرورتين. من الجهة الطبية، ميثاق علاج يجمع في نفس الخصومة الطبيب ومريضه، ومن الجهة

القضائية قرار يفصل بين المتخاصمين، معيّنا أحدهما كمذنب والآخر كضحيّة.

هذا وتتعلّق التشابهات ذات الصلة بالمنطقة بين بين التي تمتدّ بين الوضعية البدئية والقرار النهائي. هذه المنطقة بين بين تخصّ اتخاذ القرار الذي يقود من المستوى المعياري إلى مستوى الحلّ العيني لحالة التردّد البدئية. فمن الجهتين نحن نصدر عن قاعدة عامة باتجاه قرار يتناسب والوضع العيني المفرد. إنّ القاعدة العامّة من الجهة الطبية هي، كما رأينا، المجموع الذي تشكّله المعرفة العلمية والمهارة المهنية المتصلة بمبادئ الأدبيات الطبية وبالتوجّهات الأساسية للسياسة الصحية في مستوى الصحة العمومية. فما الذي يوازي ذلك إذن من جهة القضائي؟ هنا أيضا بإمكاننا أن نوزّع القواعد والمعايير ذات السمة العامّة على ثلاثة أعمدة: في عمود المركز، بإمكاننا وضع القوانين المدوّنة وحالة أحكام القضاء والقواعد الإجرائيّة المتحكّمة بالدّعاوى. هذا المجموع مدعّم هو أيضا بمنظومتين أخريين من القواعد العامّة. بالتوازي مع المعرفة العلمية بالإمكان وضع نظرية الحقّ عند الحقوقيين الجامعيين بخاصة. فهؤلاء يزعمون ممارسة حكم تقدير يمكن تطبيقه على كل القرارات القضائية بما فيها قرارت محكمة التعقيب باسم المذهب الذي لا يحسب حسابا إلاّ لذاته. في العمود الآخر، وبموازاة سياسة الصحّة العمومية ينبغي وضع السياسة الجزائية لوزارة العدل من حيث هي أحد مكوّنات مشروع السياسة العامّة للحكومة. بين العمودين، وفي عمود المركز، تتنزّل سيرورة اتخاذ القرار العيني المناسب. وبذلك نكون حصلنا من

جهة، في ضوء التشخيص، على الوصفة الطبية، ومن الجهة الثانية، في نهاية هذه المرافعة الكلامية التي هي قوام المحاكمة، على نوع الحكم. بإمكاننا دفع التوازي إلى ما وراء نقطة اللاعودة، هذه التي تشكلها الوصفة الطبية والحكم القضائي: سنحصل من الجهة الجزائية على تنفيذ العقوبة التي يكون مقابلها الطبي متابعة العلاج.

إلا أن التوازي الأوثق بين الحكم الطبي والحكم القضائي إنما يكون في المنطقة بين بين القائمة بين المستوى المعياري والمستوى التقريريّ. في هذه المنطقة بين بين يمتدّ فضاء الحجاج والتأويل، الفضاء الذي تتوثّق فيه المشابهات بين المجالين: فهنا يستفيد تفهّم ظاهرة اتّخاذ القرار في الحقل الطبي أكثر من خلال مقارنته بالظاهرة الموازية في المجال القضائيّ. وإنّا لنفهم سبب ذلك: العمليّتان اللتان أسميتهما الحجاج والتأويل هما أكثر وضوحا في هذه المنطقة بين بين، وهما بالتالي أكثر جلاء، زد على ذلك أنّهما بُحثتا بعناية[1]. فالسيرورة القضائيّة لاتّخاذ القرار موزّعة بين أطراف متعدّدين، تجد ذاتها في هذه المنطقة بين بين مفصّلة ومبيّنة ومتأمّلة في صلب جدلية حكم معقّدة. وبدوره، يحصل مفهوم الحكم هذا، مأخوذا أولا في دلالته القانونية، يحصل على كامل مداه من تحويله إلى حقل غير قانونيّ. فأن نحكم معناه في الغالب أن نضع حالة فريدة تحت طائلة قاعدة: وهو ما يسمّيه كانط الحكم المعيِّن، حينما نعرف القاعدة بشكل أفضل من تطبيقها. لكن أن نحكم هو أيضا أن نبحث عن قاعدة بالنسبة إلى الحالة

---

(1) بول ريكور، «تأويل و/أو حِجَاج»، في **العادل I**، ص ص 163 ـ 184

حينما نعرف الحالة بشكل أفضل من القاعدة وهو عند كانط الحكم التفكّريّ.

إلا أن هذه العملية هي أبعد عن أن تكون عملية آلية، خطية، تلقائية. إذ ثمة قياسات عملية مختلطة بعمل المتخيّلة المتلاعبة بتنوّعات معنى القاعدة أو الحالة. فنحن إزاء مركّب من الحجاج والتأويل، إذ تُشير الكلمة الأولى إلى الجانب المنطقي للسيرورة، استنباطا أو استقراء، وتشدّد الكلمة الثانية على الابتكارية والجدّة والابداعية. هذا المزيج تجدر تسميته تطبيقا: تطبيق قاعدة على حالة أو إيجاد قاعدة لحالة، ففي كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بإنتاج المعنى.

إنّنا نرى ذلك بشكل أجلى في المجال القضائي لأنّ الأطوار مميّزة بشكل أفضل والأدوار موزّعة بين عدّة فاعلين. هكذا يجب تأويل القانون لنقرّر بأيّ معنى يتلاءم القانون مع الحالة، ولكن يجب تأويل الحالة كذلك في شكل سردي بخاصة، للبتّ في درجة التلاؤم المتبادل بين وصف الحالة والزاوية التي تمّ وفقها تأويل القانون.

ولا يختلف الأمر عند اتخاذ القرار في المجال الطبي. فكل حالة هي حالة خاصّة بالنسبة إلى معرفة ومهارة طبية عامة. هنا أيضا يجب أن نؤوّل المعرفة العلمية المتوفّرة تأويلا ملائما، بواسطة استعمال ذكيّ لعلم تصنيف الأمراض، أي علم دراسة أصناف المرض، ولكن يجب أيضا ان نصف بشكل ملائم – على الصعيد السردي إذا جاز القول– أعراض الحالة التي هي أعراض متعلّقة بالتاريخ الشخصيّ للمريض. وهكذا يتنزّل اتّخاذ القرار على

الصعيد الطبّي في ملتقى عمل الحجاج وعمل التأويل المضاهيين تماما للإجراءات المستعملة في اتخاذ القرار على المستوى القضائي.

بإمكاننا دفع الموازاة إلى ما وراء سيرورة تشكيل الحكم حتى اللحظة التي يتّخذ فيها القرار ويفاجئ كما يفاجيء حدث من الأحداث. إنّ الوصفة الطبية والحكم القضائي يتّسمان بنفس السمات الصورية.

السمة الأولى: بالرغم من أنّ أحدهما - نعني الحكم القضائي- يفصل أطراف النزاع، والأخرى - نعني الوصفة الطبية- تجمعهم، فإن القاضي والطبيب مجبران كلاهما على الحكم، وفي أغلب الأحيان في زمن محدود. فلا الطبيب ولا القاضي بإمكانهما التملّص من هذا الالتزام، إلاّ أن يقرّا بقصورهما.

السمة الصورية المشتركة الثانية: من كلا الجانبين، يمثّل اتخاذ القرار حدثا لا يمكن إرجاعه إلى السيرورة التي ينهيها. فالقرار بحصر المعنى يحسم التردّد السابق ويضع له حدّاً. ثمّة مخاطرة، ويقع إعلان الحكم. من زاوية النظر الذاتية تتوضّح لاختزالية اللحظة الحدثيّة هذه على الصعيد القضائي بصحوة ضمير القاضي التي تعلو على كلّ معرفة مطبّقة. إلاّ أن الطبيب أيضا بإمكانه أن يتمسّك- بنفس القوّة التي يتمسّك بها القاضي- باقتناع ضميره في حال الطعن في قراره.

ثمّة سمة صورية ثالثة تكمّل وتصحّح السمة السابقة: لا القاضي ولا الطبيب يكونان وحدهما بإطلاق في هذه اللحظة العصيبة. فلطالما كانا مصحوبين وإلى أبعد مدى ممكن بما يمكن

تسميته خليّة استشارية، من الجهة القضائيّة، إذا كانت هذه الخلية تبدو مشتتة نتيجة توزيع الأدوار بين رئيس المحكمة والمدّعي العام والمحامي وغيرهم من ممثّلي الخصوم، فإنها تبدو أكثر تماسكا عند سرير المريض: أودّ أن ألحّ في هذا الصدد على ضرورة نسف المراتبية الطبية، من الأستاذ رئيس القسم وحتى الممرضّة، في حالات مشارفة الموت ومواكبة المحتضرين.

إنّ القرابة التي تتوطّد بهذا الشكل بين طائفتي الحكم في مستوى الوصفة الطبية والحكم الجزائي (أو المدني) تشعّ انطلاقا من مركز الثقل هذا على مكوّنات أخرى للحكم الطبي والحكم القضائي في مستوى تشكّلهما. بإمكاننا أن نستعيد هنا قواعد الأدبيات الطبية الثلاث الأساسية على ضوء قواعد مماثلة من الجهة القضائية.

إنّ رفع العلاقة الفريدة للسريّة إلى المرتبة الأدبياتيّة للسرّ الطبّي، يجعل من عقد العلاج عقد حقوقيا من نفس مرتبة الأقسام (ج قَسَم) والمواثيق والمعاهدات التي تربط في المجال القانوني بين المتعاقدين. فبين متعاقدي ميثاق العلاج تقوم علاقة يمكن اعتبارها علاقة المسافة العادلة، في منتصف الطريق بين اللامبالاة والتسامح المتعجرف وحتى الاحتقار وعلى أية حال بين الارتياب من ناحية، وبين الانصهار الوجداني الذي تغرق فيه الهويات، من ناحية ثانية. فلا هي مفرطة القرب ولا هي مفرطة البعد. بهذا المعنى يفصل عقد العلاج هو أيضا بين من لا ينبغي لهم أن يندغِمُوا كما في حنوّ ولهان.

أمّا فيما يتعلّق بحقّ المريض في الحقيقة فإنه يتوضّح في صيغة حقّ من حيث أنّه ينتمي إلى المستوى الأدبياتي للحكم الطبي: إنّه

يهمّ كل مريض وكل طبيب. ومن أجل ذلك يمكن المطالبة به حتّى أمام المحاكم.

تظل الخاصية القانونية أكثر وضوحا في الموافقة المستنيرة مما هي في المعيارين السابقين من حيث أنها مصدر المحاكمة، وهو أمر أكثر تواترا في الولايات المتحدة منه في أوروبا. ونحن نفهم سبب تعبئة القانون بشكل مباشر. إنّ ميثاق العلاج ليس ميثاق ثقة فحسب، بل يحتوي كمونيا على عنصر ظِنّة. فالمريض يرتاب، عن خطإ أو عن صواب، في أن يستغلّ الطبيب نفوذه (عبارة استغلال النفوذ ليست هي ذاتها تعسفيّة) بفضل معرفته ومهارته وبسبب وضع التبعيّة الذي يغرق فيه المرض المريض وخاصّة في الوسط المستشفياتي. وبالمقابل يمكن أن يخشى الطبيب أن ينتظر منه مريضه – الذي يخلط بين واجب المعالجة والتعهد بالنتيجة– ما لا يقدر على منحه إيّاه، بل يطالبه به، وهي مطالبة بالخلود في نهاية الأمر. فالموافقة المستنيرة تمثل إذن نوعا من الضّمانة والثقة اللتين يستخدمهما الطرفان – والطبيب أكثر من المريض لا ريب– ضدّ الإخفاق والمؤاخذة عليه.

لا أودّ أن أنهي دون أن أتقدّم بمقترح تكون فيه العلاقة بين الإتيقا الطبية وإتيقا القضاء، علاقة مقلوبة. لقد سعيتُ إلى بلورة ما يظلّ ضمنيا في سيرورة اتخاذ القرار على الصعيد القضائي. والأمر كذلك لأنّ السيرورة القضائية أصلها النزاع وإطارها المحاكمة. إنّ الخصومة هي التي تجعل كلّ أبعاد السيرورة بيّنة. ولكن ألا يمكننا القول مقابل ذلك إن الحكم الطبي يضيء بعدا من أبعاد القضائيّ الذي بقي في الظلّ؟ الحكم كما قلنا، يضع حدّا للمحاكمة في

حرم المحكمة. هذا صحيح لأنّ شيئا ما قد انتهى، والعدالة قالت كلمتها. لكن حكاية أخرى تبدأ بالنسبة إلى المحكوم عليه، هي حكاية العقوبة، خاصّة إذا كان المحكوم عليه سجينا. حينئذ يطرح سؤال هو سؤال غائية العقوبة. أغايتها المعاقبة وجبر الضرر والجرم وإرضاء الضحيّة فحسب؟ أم حماية النظام العام؟ أليست الغاية أيضا هي إعادة تأهيل المحكوم عليه، ومرافقته عند الاقتضاء من السجن إلى الحرية، أي إعادة تمكينه من تمام حقوقه؟

إذا كان الأمر كذلك حقا، فإن مسألة الغائية البعيدة للعدالة لا بدّ أن تثار. فإذا كانت الغائية القريبة تتمثّل في حسم نزاع ما، ألا تتمثل الغائية البعيدة في إعادة ترسيخ الرابطة الاجتماعية وفي وضع حدّ للنزّاع وفي إقامة الوئام؟ حينئذ، الحكم الطبي هو الذي يضيء الحكم القضائي : ويبدو كامل الجهاز القانوني مشروعا ضخما لعلاجات الأمراض الاجتماعية، في كنف احترام اختلاف الأدوار.



عدالة وانتقام*

أقصد هنا إلى التفكّر بالمفارقة المتّصلة بالانبعاث الذي لا مردّ له لروح الانتقام على حساب معنى العدالة التي هدفها تحديدا التغلب على الانتقام. هذا النكوص تستهلّه مطالبة أنصار الاجراءات الانتقامية بممارسة الانتقام مباشرة لصالحهم الخاصّ. هذه هي المطالبة البدئية التي لن تقتلع أبدا بشكل تامّ. لماذا ؟

لنبدأ بمواكبة العدالة إلى ما وراء نقطة الغموض البدئية هذه. تتطابق المرحلة الأولى لانبثاق معنى العدالة فوق الانتقام مع الشعور بالاستياء الذي يجد تعبيره الأضيق في مجرّد صرخة: هذا ظلم! ولا يعسر التذكير بالمواقف النموذجية التي احتفظت بها ذكريات طفولتنا حين أطلقنا تلك الصّرخة: توزيع غير متساو للحصص بين الإخوة والأخوات، فرض عقوبات (أو مكافآت) غير متكافئة، ولعلّ ما به يطفح الكيل هو عدم الوفاء بالوعود. إلاّ أنّ هذه المواقف النموذجيّة تستبق التوزيع القاعدي بين العدالة الاجتماعية والعدالة الجزائية والعدالة المدنية، وهو التوزيع المحدد للتبادلات والاتفاقيات والمعاهدات.

(*) محاضرة قدّمت في جامعة أولم (ألمانيا)، في نوفمبر 1997، وفي جامعة كلومبيا (الولايات المتحدة) في نوفمبر 1999، وفي جامعة بايدا ببكين (الصين) في سبتمبر 1999.

فما الذي ينقص سورات الاستياء هذه لتفي بالمطلب الأخلاقي لمعنى حقيقي للعدالة؟ ما ينقصها أساسيا هو إرساء مسافة فاصلة بين أطراف اللعبة الاجتماعية – مسافة بين الضرر الحاصل والانتقام المتسرّع –، مسافة بين فرض معاناة أولى من طرف المعتدي وفرض معاناة إضافية تقضي بها العقوبة. فما ينقص الاستياء جوهريا هو قطع واضح للرابطة البدئية بين الانتقام والعدالة فعليا. إنّ نفس هذه المسافة هي التي تفتقر إليها مطالبة محامو الانتقام المباشر بتطبيق العدالة رأسا. ليس لأحد الحقّ في الاقتصاص بنفسه، هكذا تأمر قاعدة العدالة. والحال هذه، يتدخّل لصالح هذه المسافة شخص ثالث أو طرف ثالث بين المعتدي وضحيته وبين الجريمة والعقاب. شخص ثالث كضامن للمسافة العادلة بين فعلين وفاعلين.

إنّ إرساء هذه المسافة هو الذي يتطلّب جسرا بين العدالة من حيث هي فضيلة والعدالة من حيث هي مؤسسة.

أن تكون العدالة فضيلة فذلك أمر لا نزاع فيه. من سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى كانط وهيغل، لا تفتأ فلسفة الأخلاق تؤكّد الترابط بين العدالة والمساواة، ذلك السواء (isotês) اليوناني الشهير. مفهوم المساواة لا يجب أن يحيلنا بتسرّع إلى دلالة خيرات تُوزّع بين فاعلين متنافسين. فهذا النموذج من العدالة التوزيعية يستلزم صورة أكثر جذرية للمساواة، هي المساواة في القيمة بين الفاعلين، وتكون صيغة هذه المساواة القاعدية : لحياتك أيضا من الأهميّة والدلالة والجدارة ما لحياتي، ويتمثّل التعبير الأدنى عن هذا الاعتراف في أن نحسب في كلّ الأحوال حساب مقاصد ومصالح ومعتقدات ومتطلبات الآخرين. فالعدالة كفضيلة تنطوي على الرجوع والعودة إلى الآخر. بهذا المعنى، ليست العدالة فضيلة من

الفضائل إلى جانب الشجاعة والاعتدال والسخاء والصداقة والتدبير، إنها تشارك فعليا هذه الفضائل المنزلة العقلانية للتوازن بين الإفراط والتفريط. ولكن قبل كل شيء، العدالة هي الوجه الذي تولّيه كل الفضائل الأخرى شطر الآخر، حيث أنّ هذه الفضائل تضع في اعتبارها وجود الغير واحتياجاته ومتطلباته.

داخل هذا الإطار الواسع يمكن الآن وضع مسألة المسافة العادلة. إنّ هذا المطلب أو هذا البحث عن المسافة العادلة هو الذي يتطلب بدوره توسّط مؤسسة قادرة على تجسيد الحياد. في هذا السياق الجديد لم يعد مفهوم التوسّط يشير إلى اعتدال نفس الفاعل الواحد فحسب، بل إلى التحكيم بين مطامح متناقضة صادرة عن أناس متقابلين فيما بينهم. مذّاك ستكون قضيّتنا هي التعرّف على مدى مساهمة دور التحكيم هذا الذي يقوم به شخص محايد في فكّ الارتباط بين العدالة والانتقام. إنّ السؤال مشروع لا سيما أن الانتقام موجّه هو أيضا إلى الآخر. لهذا السبب تتعلق المواجهة بين العدالة والانتقام بصفة أولية بتوجيه العدالة وكل الفضائل الأخرى من خلالها باتجاه الغير.

فما الذي يجب أن نعنيه الآن بمؤسسة العدالة من حيث هي كيان محايد؟ تحت المؤسسة، لا يجب أن نأخذ في الاعتبار كيانا مخصوصا فحسب بل سلسلة من المؤسسات التي تنطوي على بنية تراتبية. فلنبدأ من قمة مجموع المؤسسات هذا باتجاه قاعدته.

إنّ القطيعة الحاسمة بالقياس إلى انبساط العنف الخاصّ تمّت بفضل ظهور كيان سياسيّ politeia, res publica, common wealth, - state, - Staat – إذا قبلتم تخصيص الدولة مع ماكس فيبر

بالهيمنة (Herrschaft) أي بقدرتها على فرض إرادتها على الأفراد أو على الجماعات المرؤوسة، فإن السعي إلى احتكار استعمال العنف المشروع يمكن أن يعدّ حينئذ القرين المباشر لسلطة الدولة. يبدأ انقطاع مسار العنف مع غلّ أيدي الفاعلين الاجتماعيين، بحرمان الضحايا من حقّ ممارسة العدالة المباشرة والاقتصاص بأنفسهم والردّ انتقاميّا. بهذا المعنى لا يمكن للعدالة أن تتماهى كليا مع إلغاء العنف، وإنّما مع تحويله من الدائرة الخاصة لصالح الكيان السياسي. ومع ذلك ليس يكفينا الاقتصار على هذا الاعتبار البسيط جدا. لا بد أن تكونوا لاحظتم أن ماكس فيبر ذاته، اضطر في تصحيح تعريفه للدولة بدلالة الهيمنة إلى إلحاق النعت، مشروع، مضافا إلى العنف. استعمال العنف المشروع. هذا التدقيق ينجرّ عنه اعتبار لاحق متعلّق باتّساع مفهوم المؤسسة وشموله، مثلما يقتضيه مفهوم دولة القانون ذاته، أي الدولة المحكومة بضوابط الدولة الدستورية. وتلك هي الحال بالنسبة إلى كلّ الدول الديمقراطيّة الحديثة المحكومة بفلسفة سياسية مضمرة يمكن وصفها بعبارة الليبرالية السياسية. فهذا المفهوم، مفهوم دولة يحكمها القانون، يعيدنا مرّة ثانية إلى لغز المصدر النّهائي لمشروعية الدولة ذاتها. ليس قصدي أن أعالج هذا اللغز في حدّ ذاته، فمطمحنا أن يجلب هذا اللغز اهتمامنا – أيا كانت الإجابة الملائمة له– إزاء ما يمكن أن يعدّ المكوّن الثاني للمؤسّسة ككيان محايد، نعني إرساء مدوّنة قوانين مكتوبة في قلب موروثنا الثّقافي. إنّ ظهور مثل هذه المدوّنة من القوانين المكتوبة يشكّل حدثا عظيم الدلالة في التاريخ العامّ للثقافة ويسهل توضيحه بالمؤسسات

القانونيّة للشرق الأدنى القديم وبالعبريين وباليونان وروما. فانتقال النظام الكامل للقواعد والمعايير من الوضع الشفوي إلى الوضع المكتوب، هو في نفس الآن نتيجة ظهور الدّولة من حيث هي كيان سياسي والدّعامة المميّزة التي تسند طموحها إلى المشروعية. وبهذا الشكل تتوطّد علاقة دائريّة ممتازة بين الدولة والقانون المكتوب، سواء كان دستوريا أو مدنيا أو جزائيا.

وثمّة مرشّح ثالث للعب دور الكيان المحايد، وتمثّله المؤسّسة القضائية ذاتها بمحاكمها وقضاتها الذين تتمثل مهمّتهم في الإصداع بكلمة العدل في وضع عينيّ. إلا أنّ هذه المسؤوليّة وهذه المهمّة لا يمكنها الانفصال عن الحق في القسر الذي تتمكّن بفضله السلطة العمومية من فرض قرار قضائي. سنعود لاحقا إلى هذا الترابط بين العدالة والقوّة كما شدّدت عليه جملة شهيرة لباسكال. علينا أن نتريّث لحظة عند الاستعمال الخصوصيّ للغة وللخطاب،وهو الاستعمال الذي تمثل المحكمة إطاره الملائم. فقول كلمة العدالة والإصداع بها في وضعية نزاع فريدة، هاتان هما الوظيفة والمهمّة الأوّليتان للمؤسّسة القضائية داخل جدران المحكمة.

الآن ومن أجل وضع هذه المهمّة موضع تنفيذ، يجب أن يتدخّل مكوّن رابع من مكوّنات مؤسّسة العدالة. إنّي أفكّر في القاضي من حيث هو شخص ماديّ مسانَد بحقّ وبسلطة الإصداع بكلمة العدالة التي ذكرناها الساعة. القضاة بشر مثلنا، إنّهم مواطنون عاديون، هم بشر وليسوا آلهة أو ملائكة. إلا أنهم أرفع منّا بموجب القواعد المخصوصة للتّعيين، بهدف الإصداع بكلمة

العدالة التي تعود مهمّة بلورتها إلى النظام القضائي بأكمله. وبإمكاننا القول إن القضاة يجسّدون العدالة. إنهم لسان حال العدالة.

لقد وصلنا الآن إلى النقطة التي يمكن فيها لكل مكوّنات مؤسّسة العدالة أن تترابط فيما بينها، نعني المحاكمة، هذا الطقس اللغويّ الذي يمكن بل يجب في منتهاه أن يقع الإصداع بكلمة العدالة. في هذا الإطار الطقسي ينبسط تلاعب معقّد باللغة، تديره قواعد المقاضاة التي تؤمّن ما تستوجبه المحاكمة من إنصاف. تتمثّل هذه اللعبة أساسا في تبادل الحجج بين ممثّلي المدّعي وممثلي الخصم.وبالنسبة إلى إشكالية العنف والعدالة، تتمثّل الوظيفة الأولى للمحاكمة في نقل النّزاعات من مستوى العنف إلى مستوى اللغة والخطاب. المحاكمة ترفع فنّ المواجهة الكلاميّة إلى الذّروة بواسطة إجراءات بلاغية قائمة على استعمال حجج احتمالية. بهذا المعنى، يمكن أن نعدّ فنّ الحجاج فرعا مما يسمّى التداولية المتعالية للغة من حيث أن السيرورة بتمامها تقوم على افتراض صلاحية المعايير المطبّقة في وضع معيّن. من زاوية نظر منطقية، يتعلّق الأمر بـ«التطبيق»، أو بعبارة أخرى بالتحرّك من المعيار إلى الحالة. إنّها عملية معقّدة تجمع بكيفية فريدة بين الحجاج من حيث هو إجراء استنتاجيّ وبين التأويل من حـيث هو عمل المتخيّلة الخلاقة. اسمحوا لي بقول كلمة في هذا الترابط بين الحجاج والتأويل. الحجاج يهدف إلى إنزال نشدان الصلاحيّة من مستوى القواعد والمعايير السارية إلى مستوى الحالة الخصوصية. إلا أنّ تحويل الصلاحية هذا لا يمكن أن يختزل في إجراء آليّ. إن الحجاج يستتبع

التأويل بكيفيتين متكاملتين. من ناحية، يجب الاختيار بين قوانين جاهزة، وبأكثر دقّة، بين التأويلات السابقة المتراكمة طيلة تاريخ القضاء. هذا الاختيار محكوم بافتراض القرابة، ولنقل التلاؤم بين القوانين التي وقع اختيارها والحالة المنظور فيها. ومن ناحية أخرى، يجب وصف الحالة ذاتها بشكل مخصوص طبقا للمعيار المستخدم في الحالة المعيّنة. هذا الوصف يضع على المحكّ ما يشكّل فعليا تأويلا حكائيا للحالة موضوع النّظر. إلا أنّنا نعرف أنّ الكثير من «الحكايات» يمكن تأليفها بخصوص نفس سير الأحداث. حينئذ، يجب أن يوحّد التأويل القانوني والتأويل الحكائيّ في سيرورة اتّخاذ القرار. لن أتوغّل بعيدا في هذا المجال، مجال منطق التطبيق من حيث هو تأليف بين الحجاج والتأويل. فالنظرة السريعة السابقة تفي بغرض بحثنا الحاليّ الذي وجهته إتيقية أكثر منها منطقية. إذ يكفي القول إنّه في إطار سيرورة التطبيق هذه تتواصل المحاولة المؤسسيّة للتغلّب على العنف بواسطة الخطاب. في تقديري، إنّ ما لا يرقى إليه الشكّ هو أن قواعد المقاضاة في المحاكمة تشكّل في حدّ ذاتها تقدّما للعدالة على حساب روح الانتقام. وذلك من حيث أن المحاكمة توفّر إطارا خِطابيا مخصوصا للتّحكيم السلمي في النزاعات. ففضل إرساء قواعد المقاضاة الذي لا يجادل هو تمكين المحاكمة بما هي نظام قانوني مستقلّ من تحويل النزاعات من دائرة العنف إلى دائرة اللغة والخطاب.

لكن هذه الأولوية الممنوحة للخطاب في عمق النزاعات البيشخصية والاجتماعية ليست تامّة. فثمّة درجة متبقيّة من العنف تظلّ مستمرّة. لماذا؟

لماذا؟ لأنّ العنف لا يكفّ عن التأكّد في طرفي كامل السيرورة بدءا من إنشاء الدولة من حيث هي جسم سياسي وصولا إلى إنشاء هذا الجسم المخصوص الذي هو هيئة القضاء. فمن ناحية، لا تكفّ الدولة– كما قلنا– عن المطالبة لنفسها باحتكار العنف المشروع. من الزاوية التاريخية، هذا المطلب متجذّر في الأحداث التأسيسية – التي هي عادة ذات طبيعة عنيفة – المتحكّمة بولادتها. هذا العنف الذي يمكن عدّه تأسيسيا والذي ما تزال ملاحظته ممكنة في قلب الدول الليبراليّة يجد تعبيراته القصوى في التهديد باللجوء إلى العنف ضدّ أعداء النظام الديمقراطي المفترضين. وهذا العنف هو الذي يمنح في نهاية المطاف قوّة ملزمة لكلّ قرار قضائيّ. فالحقّ في ممارسة القهر والذي يمثّل تمييزا جوهريا بين الشرعية والأخلاقية ليس له من مصدر غير هذا. ولكن لنعد إلى الحكم القضائي في الطرف الآخر للسيرورة. إلى حدّ الآن لم نقل شيئا عن الحكم من حيث هو قرار واقتصرنا على تأكيد المساهمة المتساوية للحجاج وللتأويل في سيرورة تطبيق معيار قانونيّ على حالة مفردة. ويبقى أن نضع في الحسبان المرحلة النهائيّة، مرحلة قرار إعلان الحكم. فعليا لهذا القرار وجهان: من ناحية يضع حدّا للمواجهة الكلامية، وبهذه الصفة يكون قرارا ختاميا، ومن ناحية أخرى يشكّل نقطة انطلاق سيرورة جديدة وحكاية جديدة على الأقل بالنسبة إلى أحد أطراف النزاع، نعني فرض الحكم كعقوبة. لنتأمّل دوريّا في وجهي القرار القضائي، إذ تتولّد عن الحكم من حيث هو قرار ختاميّ في المحاكمة السيرورة اللاّحقة، سيرورة الجزاء وسيرورة العقاب مع تاريخه الخاصّ.

من حيث هو قرار يكون الحكم فعلا منفصلا يعلو على كامل مسار اتّخاذ القرار. إنه يضيف شيئا ما لهذا المسار. أوّلا، تُلزَم المحكمة طبقا لقواعد المقاضاة بالبتّ في الحالة في أجل محدّد. ثانيا، يُنتظر من الحكم أن يضع حدّا لحالة الترقّب السابقة. ثالثا، يُطلب من المحكمة إعلان كلمة العدالة التي ترسي المسافة العادلة بين أطراف النزاع. في النهاية وقبل كلّ شيء، يمارس مثل هذا القرار نفوذا على الحريّة وعلى الحياة والموت أيضا في بعض البلدان. فبعض من حرّيتنا موضوع بين أيدي العدالة من جهة أنّ مصيرها وقع تحويله كما قلنا من دائرة العنف الخاصّ إلى دائرة اللغة والخطاب. ولكن في مرحلة فرض الحكم، يظلّ هذا الجزء من العدالة في نفس الآن خطاب قوّة وبالتالي، خطاب عنف إلى حدّ ما. بهذا الشكل يصبح الحكم نقطة انطلاق سيرورة جديدة، نعني تنفيذ الحكم الذي يتمثّل - في حالة المحاكمة الجنائية- في تسليط عقوبة. وحتّى من حيث هو ترضية أو تعويض مدنيّ، بل وأكثر من ذلك من حيث هو إلغاء للحريّة، فإن مجرد تسليط عقوبة يؤدّي إلى إضافة معاناة إضافية إلى المعاناة السابقة التي فرضها الفعل الإجرامي على الضحيّة.

وكما أسلفنا القول، تبدأ قصّة جديدة وخاصة بالنسبة إلى الذين من بين مواطنينا أودِعوا السجن كما بالنسبة إلى المسجونين. بهذا المعنى يتمثّل تسليط حكم قضائي في نوع من العنف الشرعي الذي يردّ في نهاية مسار بأكمله على العنف الأوليّ الذي تصدر عنه كل دولة قانون في أزمنة متباعدة نسبيا. وينضاف مباشرة بعد جديد لبحثنا الهادف إلى تقليص مستوى العنف في

مجتمع ديمقراطيّ. فالمسألة تجد حلّها بتيقّننا من أنّ العقوبة منصفة ومتناسبة مع الخطإ وأنه أخذت في الحسبان درجة مسؤولية المتّهم، أيا كان ما يمكن أن يدلّ عليه إثبات هذه المسؤولية. فالجزاء المنصف يظلّ عقوبة ومعاناة من نوع معيّن. بهذا المعنى، تفتح العقوبة، من حيث هي جزاء، الطريق من جديد لروح الانتقام. وبالرغم من مرورها بوساطة وبالرغم من إرجائها وغربلتها من خلال الإجراء الكامل للمحاكمة إلاّ أنّها لم تحذف ولم تلغ قطّ أبدا. وإنه لمن المحزن أن يمتحن مجتمع بأكمله، وأسمح لنفسي بالقول أن تحاكمه طريقته في معالجة القضيّة المتأتية عن قمع الحريات الذي خَلَفَ العقوبة البدنية وراء جدران السجن. فنحن نواجه غياب البديل الممكن لفقدان الحريّة وللحبس. هذا الاعتراف مساو للتّسليم بإخفاق جماعيّ لمجتمعنا. وإنّه لأمر واقع أنّا لا نتوفّر على أيّ مشروع قابل للتّنفيذ بخصوص إلغاء عقوبة السّجن إلغاء تاما. ومع ذلك يبقى واجب الحفاظ للمسجونين على إمكانية إعادة إدراجهم في مجتمع المواطنين الأحرار، وعلى مشروع استرداد كامل مواطنيتهم. المهمّة هي أن نعيد للسّجين قدرته على أن يصبح من جديد مواطنا تامّ الحقوق عند نهاية عقوبته، ووضع حدّ لإقصائه الجسديّ والرمزيّ الذي هو عنوان حبسه. من هذا المنظور يمكن أن يعدّ السجن جزءا من المدينة وأن يعتبر مؤسسة داخل المدينة وليس خارجها. بهذا المعنى يتوجّب الحديث عن اتصاليّة الفضاء العمومي. ولهذا الغرض، فإنّ كل التدابير التي لا تساهم في الدّفاع عن المجتمع وحمايته يجب أن تلغى تدريجيا، مثل التدابير المتعلّقة بالصحّة والشغل والتعليم والترفيه والزيارات. وبنفس

الانشغال يتعلّق النقاش الدائر حول مدّة الحبس المتلائمة في نفس الآن مع الدّفاع عن المجتمع وإعادة تأهيل المذنب. وفي غياب مثل هذه المشاريع، تظلّ العقوبة تحت طائلة روح الانتقام التي كان من مقاصد روح العدالة أن تتغلّب عليها. وعلى مقتضى مفهوم إعادة التأهيل تشكّل التدابير العينيّة التي يتعيّن استكشافها جزءا مكوّنا من عملية براغماتية خاضعة للتداول العمومي في مجتمع ديمقراطي. إلاّ أن غائية هذه العملية تقع تحت مسؤولية الجسم السياسي من حيث هو كلّ. ولعله بإمكاننا الاتفاق على التأكيدات التالية: للعقوبة غائيتان، غائية قريبة وهي حماية المجتمع إزاء تهديد للنظام العام، وغائية بعيدة هي إعادة ترسيخ السّلم الاجتماعية. فكل تدابير إعادة التأهيل المدونّة في النظام الجزائي هي في خدمة هذه الغاية القصوى.

ليس قصدي مناقشة مشروعية وقابلية تطبيق هذه التدابير أو تلك الخاضعة حاليا للنّقاش العمومي. فمهمّتي تنحصر في تقويم صائب لرهانات هذا النقاش، أعني المعالجة العملية للمفارقة الأساسية التي واجهتنا منذ بداية هذه المحاولة، أي انبعاث روح الانتقام في كل مرحلة من مراحل المسار الطويل الذي يحاول إحساسنا بالعدالة التغلّب من خلاله على تجذّره البدئيّ في العنف وفي الانتقام من حيث هو عنف. ليس ثمّة حلّ نظري جاهز لهذه المفارقة بل حلّ براغماتي فحسب : تلك هي النتيجة الوحيدة المتواضعة التي تمكّنت هذه المحاولة الموجزة من التوصّل إليها.



الكونيّ والتاريخيّ(*)

بغيتي في هذه المحاضرة أن أساعد مستمعيّ على تبيّن سبيلهم في جدل معاصر انخرط فيه مفكّرون أوروبيّون وأمريكيون مهمّون. فالبؤرتان الأساسيتان للنقاش هما، من ناحية، **نظرية العدالة** لرولز وما أثارته من جدالات بين الحقوقيين وعلماء الاقتصاد وعلماء السياسة والفلاسفة انطلاقا من العالم الأنغلو- ساكسوني بشكل خاصّ، ومن ناحية ثانية، «إتيقا النقاش» لكارل أتّو آبل ويورغن هابرماس وما أثارته هي أيضا من جدالات في ذات الأوساط، ولكن انطلاقا من أوروبا الغربية هذه المرّة. ويتمثّل الرهان المشترك للجدل في معرفة ما إذا كان من الممكن أن نصوغ على الصعيد الإتيقي والقانوني والسياسي والاجتماعي، مبادئ كلية مشروعة بصرف النظر عن اختلاف الأشخاص والمجتمعات والثقافات القادرة على تطبيقها، ودون حصر متعلّق بظروف التّطبيق الخاصّة ولا سيما بجدّة الحالات التي ظهرت في العصر الحديث. وقد اعتُرض على هذا الرهان إما بالطابع الصوري للمبادئ المتجاهلة لتنوّع مضامين التطبيق وإما بالطابع اللاتاريخي للقواعد الغريبة عن

(*) نص مقدّم للمحاضرة التي ألقيت في المجمع الجامعي الفرنسي بموسكو، أفريل 1996، والمنشور تحت عنوان «الكونية والتاريخية» في الفلسفة وهوامشها: إهداء إلى الأستاذ كارلوس بالّيناس فرنّنداز، نشر فنسز فرنّنداز، جامعة سانتياغو كومبستلا، 1997، ص ص 511 – 526.

تنوع التراثات الثقافية وعن تجذر قواعد الحياة المشتركة في الممارسة الجماعية.

أقترح لتوجيه الجدل أن أرسم بادئ ذي بدء إطارا للنقاش الذي ستطرح فيه المواجهة بين الكوني والتاريخي بأشكال مختلفة وفقا للمستوى الذي سنطلّ منه. وسأعتمد بصفة إرشادية على التمييز بين ثلاثة مستويات لصياغة الشكلية الأخلاقية التي أقترحها في «**عين الذات غيرا**»، والتي لا تغطّي الحياة الخاصّة فحسب وإنما كذلك القانون وبنى المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات السياسية.

I

في المستوى الأول والذي أخصه بمصطلح إتيقا بسبب قرابته من الآداب السارية فعليا في المجتمعات موضوع النظر، أعرّف الأخلاقية بالمعنى الأعمّ للفظة بالتوق إلى الحياة الجيّدة مع الآخرين ولأجلهم في مؤسسات عادلة. الحد الأول في هذه الثلاثية يعرّف الخاصية الغائية لهذه المقاربة الأولى، نعني التوق إلى تحقيق حياة رضيّة سواء كانت الحياة الخاصّة أو المشتركة، توقا يسمّى بتعبير شعبيّ السعادة. والحال هذه، فإننا نرى انطلاقا من هذه البنية الأولى إلى أيّ حدّ يتشابك البعد الكوني مع البعد التاريخي. فمن ناحية، بإمكاننا القول مع أرسطو إن كل فعل وكل ممارسة إنما تتحدّد بهذه **الغاية** وأن **كلّ** الناس يودّون أن يكونوا سعداء. لكنّ هذا التوق إلى الخير – إذا كان له أن يستحقّ اسم الإتيقا– يذعن للتقويمات المتعقَّلة لما يميّز فعلا معيّنا على أنه حسن أو قبيح. حينها تتدخّل بين جذر الرغبة المتعقّلة وأفق السعادة هذه الهيئات المسماة

«فضائل»: الاعتدال والشجاعة والجود والصداقة والعدالة إلخ... إلا أن هذه البنى الكبرى للحياة الأخلاقية ترمي بجذورها في التجربة الجماعية لشعب ما، مثلما تشهد بصحّة ذلك الأخلاق المختلفة الموروثة عن اليونانيين. والفيلسوف لا يفعل هنا غير أن يتفكّر بما أسماه شارلز تايلور «التقويمات القوية» (لثقافته هو). وهكذا ينطلق أرسطو من الآراء الأكثر رسوخا والأكثر تكرارا والتي سبق أن أدخلت في اللغة من طرف الشعراء عن طريق هوميروس وآخيل وسوفوكلس وأوريبيدس ومن طرف الخطباء والمؤرّخين ورجال السياسة وغيرهم. فالفيلسوف يحمل مشروعا عقلانيا يتبيّن على سبيل المثال بواسطة فكرة أنّ كل واحدة من الفضائل المنظور فيها تمثّل وسطا، أو«وسطيّة»، أي أنّها ليست مجرّد معدّل وإنما هي نوع من الذروة بين نقيضين (مثال ذلك أن الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر، والصداقة وسط بين الكياسة والصرامة، وهكذا). حينئذ بإمكان الفيلسوف بناء فكرة استدلال مستقيم، فكرة عقل سديد، يشكّل البعد الفكري المعقول، وباختصار، البعد الصادق للاختيار الأخلاقي المستنير. ذلك ما كان سقراط يسمّيه قبل أفلاطون وأرسطو «الحياة المثقفة». والحياة اللامثقفة لا يجدر أن نحياها. نفس هاجس المعقولية نعثر عليه في التمييز المألوف لدى المفكّرين القدامى بين حياة اللذة أو المنفعة، الحياة العملية، أي الحياة السياسية بخاصة وبين حياة التأمل أي الحياة الفلسفية.

يصبح الامتزاج بين البعد الجماعي والبعد الكوني أدقّ وأهشّ إذا ما نظرنا في المكوّنين الآخرين للتعريف المقترح أعلاه للمقصد الإتيقي: الحياة الجيّدة مع الآخرين ومن أجلهم. علاقتان بالآخر

هما هنا متمايزتان: الأولى هي علاقة قرابة مع آخر حاضر بوجهه، إنها العلاقة المتضمّنة في الرابطة الحوارية القريبة للصداقة وللحبّ، ولعلّه بواسطة هذا الجانب يعلن المقصد الإتيقي عن كونيته الأرحب. وتروج بين الثقافات ضروب من تقريظ الصداقة كثيرة التشابه في ما بينها. ومع ذلك فنحن لا نقدر على إغفال الفوارق المتعلّقة بالبنية الأرستقراطية لمدينة كمدينة اليونانيين وأشكال التضامن الأكثر شعبية المميزة للمجتمعات الحديثة. إنّ العناية التي يفترض توجيهها إلى كلّ الأشخاص العينيين، في الصورة الأكثر بداهة، صورة نجدة الشخص الذي يكون في خطر، لها دورها حتى لو لم تكن غير تلك التي تفرضها استحالة تحمّل العبء أو كما يقال الاضطلاع بكامل بؤس العالم. لكن جدلية الكوني والتاريخي تفرض ذاتها مع الحدّ الثالث للثلاثية القاعدية. والاصطراعية التي تمثّل موضوع هذه المداخلة لن تنبسط حقا إلا في المستوى الثاني الذي سننظر فيه عمّا قريب. إلا أن التعطّش إلى العدالة ليس مقصورا على مستوى الواجب والإلزام اللذين سننظر فيهما بعد قليل. إن ذلك التعطش مكوّن أساسي من مكوّنات التوق إلى الحياة الجيّدة. والحال هذه، فإن الحياة المشتركة لا تتبدّى في الحياة مع الأقرباء فحسب وإنّما في الحياة مع كلّ الآخرين المنضوين في مؤسسات مختلفة تهيكل الحياة في المجتمع. فصنوي حينئذ لم يعد هو الشخص الذي يدلّ عليه وجهه وإنما هو كل إنسان، معرّفا بدوره الاجتماعي. هذه العلاقة مع كل إنسان هي مقوّم أساسيّ في ما تسمّيه حنّا آرندت «الكثرة البشرية» لتواجه بها رابطة الصداقة والحبّ. الكثرة البشرية هي موقع السياسي وقد وقع

إدراكه جذريا فيما دون هياكل السلطة والتمييز بين الحاكمين والمحكومين، في مستوى ما يمكن أن نسمّيه إرادة العيش المشترك والتي يمكن اعتبارها واقعة كونية. ولكن مذ ننعتها بالتوق إلى مؤسّسات عادلة فإننا نتّخذ لنا موقعا في المستوى الذي يختلط فيه الكوني بالسياقيّ اختلاطا لا مناص منه. وبشكل مباشر يُطرح سؤال: ما المؤسسة العادلة؟ وهو سؤال لا ينفصل عن السؤال البسيط المتعلّق بمعرفة مع من نودّ العيش ووفق أيّة قواعد.

مع ذلك، أواصل اعتبار الفكرة نفسها كليّة، فكرة التوق إلى مؤسسات عادلة. يكفي أن يعود كلّ واحد منّا إلى ذكريات طفولته لحظة نطق لأول مرة بصرخة: ليس عدلا! ففي الاستياء تتشكّل وتربّى الرغبة في العدالة. ولنتذكّر أيضا في أي المناسبات أطلقنا هذه الصرخة: لقد كان ذلك بمناسبة ضروب القسمة التي كنا نعدّها غير متساوية أو بمناسبة العهود التي لم يفِ بها الكبار أو خانوها أو بمناسبة العقوبات أو المكافآت التي كنا نراها غير متكافئة أو كما كنا نقول، موزّعة بشكل غير عادل. والحالة هذه، فإن الأمثلة الثلاثة كأنّها تحمل بشكل ضمني االتمييز بين العدالة التوزيعية التي تتكفل بالقسمات اللامتساوية، وبين مجال العقود والمعاهدات والتبادلات وأخيرا وبمناسبة النوع الثالث من احتجاجنا، كامل امبراطورية القضاء والحق الجزائي مع موكب جزاءاته وعقوباته. ففي اللحظة التي يبحث فيها استياؤنا عن تبرير ذاته، حينها نلج حقا مسألة العدالة، ذلك أنّ الاستياء يظل سانحا في انشغال مطالبة الذات بحقّها، وما ينقصه هو حسّ المسافة العادلة التي تضطلع بها وحدها النظم والقوانين المدوّنة والمحاكم

وما إليها. حينئذ يجبرنا اختلاف الثقافات وتاريخ المؤسسات الحقوقية، مع اختبار ما فيه من خليط معقّد بين المعقولية والابتسارات، يجبراننا على اختبار مقاييس أخرى غير انشغالنا البسيط بأن نحيا جيدا، إلا أنه ينبغي أولا أن نجذر التوق إلى الحياة في مؤسسات عادلة في التوق إلى الحياة الجيّدة. بإمكاننا القول في هذا الصدد إن الفكرة البدائية للعدالة ليست - على المستوى الحواري والجماعي والمؤسسي- غير انبساط التوق إلى الحياة الجيدة. هذا الترابط بين الحياة الجيدة والعدالة وجد عبارة قارة لم تستنفد قوتها الوجدانية والعقلانية في نفس الآن، هي عبارة الخير المشترك.

II

إذا كانت الفرضية الكونية والفرضية السياقية تجدان حججا قوية متساوية في تفكر اليونانيين بالحياة الجيّدة فإن الغلبة تكون للفرضية الكونية حينما نمرّ إلى المستوى الثاني من الأخلاقية والذي لم يعد يحدّ بالتوق إلى الحياة الجيدة وإنما بمفاهيم الإلزام والواجب والتحريم. ألاحظ في هذا الصدد أن الشكل السلبي هو في نهاية المطاف أقلّ قسريّة من الشكل الإيجابي: ثمّة ألف طريقة لعدم القتل، بينما يضعنا أحيانا التزام قول الحقيقة في كلّ الأحوال في مواجهة مواقف معقّدة مثلما يشهد على ذلك النقاش الشهير بين كانط وبنيامين كونستان Benjamin Constant.

نتساءل حينئذ لماذا لا نتمكّن من البقاء في المستوى الإتيقي، مستوى التوق إلى حياة جيدة. السبب في ذلك هو أنّ

الحياة في المجتمع تفسح مجالا واسعا ومرعبا في غالب الأحيان لنزاعات من جميع الأصناف، نزاعات مؤثّرة على كلّ مستويات العلاقات الإنسانية، باسم المصالح والمعتقدات والقناعات. لكنّ هذه النزاعات تسعى إلى التعبير عن ذاتها في شتّى ضروب العنف، بدءا من جريمة القتل ووصولا إلى الإخلاف بالوعد. وتولّد ضروب العنف هذه أضرارا تشمل في نفس الآن الأفراد كلاًّ على حدة كما تشمل المؤسسات التي تنظّم الحياة في المجتمع. حينئذ تسعى روح الانتقام إلى إضافة عنف إلى عنف في سلسلة لا تنتهي مثلما نرى في مأساة «أورستيا» اليونانية. من هنا تنشأ حتمية وجود ثالث محايد ممثّلا في مجتمعاتنا المتحضّرة بوجود منظومة من القوانين المكتوبة وإرساء مؤسسات قضائية وهيئة قضاة مستقلة وأخيرا مجموعة من العقوبات التي تمنح قوّة قهرية للأخلاق العامّة تحت حراسة دولة القانون. إنّ هذه الحاجة الاجتماعية للتحكيم هي التي تثير سؤالا حول طبيعة القواعد القادرة على تحديد مجال المسموح به والممنوع والاستعمال المشروع للقهر. ويثير تبرير هذه القواعد والتحكيم الذي ترسيه مسألة تبرير قواعد الحياة في المجتمع.

نحن ندين لكانط بالصيغة الأصرم للأطروحة التي سيطوّرها المدافعون عن الكلية الأخلاقية، من جانب روولز كما من جانب هابرماس. المفترض الأول هو أنه يوجد عقل عمليّ مختلف عن العقل النظري. إلاّ أنه يظهر مثله اختلافا جوهريا في المستويات بين ما يمكن أن يعدّ قبليّا، أي بين شروط إمكان كل الحجج الأمبيرية التي يقع الاستناد إليها وبين مستوى بعديّ أو أمبيري تكوّنه جملة الرّغبات والمتع والمصالح والابتسارات والمطالبات اللامعقولة.

الفرضية الأساسية هي إذن أن العقل العملي مهيكل مثل العقل النظري، مع هذا الفارق : وهو أن قبليّ العقل العملي هو ذاته عمليّ. ففيم يتمثّل هذا القبليّ العمليّ؟ الإجابة: إنه يتمثل في كلّي صالح للجميع ومستقلّ عن ظروف التطبيق. ولكن إذا كان كلّ مضمون عمليّ يصدر في النهاية عن الرغبة وبالتالي عن الرغبة في السعادة فإن الكليّ لا يمكن أن يكون غير كليّ صوريّ أي دون مضمون.

كيف لنا والحال هذه أن نصوغ كليا صوريا إن لم يكن ذلك في صورة قاعدة تشميل يتعيّن على مسلّمات فعلنا – مثل مشروع خطّة حياة– أن تخضع لها؟ للوهلة الأولى، لا تتمثّل القاعدة إلاّ في اختبار التحقّق من طموح مسلّمتي إلى الكليّة. غير أنه من العسير ألاّ نعطي دلالة نفعية لهذا الاختبار، دلالة نصوغها في العبارة التالية: ما الذي سيحدث لو فعل كلّ الناس مثلما أفعل؟ إن كانط لم يكن يفكّر إلا في تناقض منطقيّ داخل القاعدة التي سيقوّضها الاستثناء المفترض. وسنرى عمّا قليل كيف حاول هابرماس وآخرون معالجة هشاشة هذا الفصل بين التناقض المنطقي والتناقض الذي يمكن القول إنّه نفعيّ. ليس بوسعنا أن نحبس كانط مقدّما في تهمة أنه لم يقدّم غير مقياس مونولوجيّ للكلية (افعل– أنت– بحيث أن... الخ). فكانط وسّع هو ذاته مجال الكلّي بإعطاء معنيين آخرين للأمر القطعي يمكّنان من بناء ثلاثية للأخلاق شبيهة بثلاثية الإتيقا (التوق إلى الحياة الجيّدة مع الآخرين ومن أجلهم، ضمن مؤسسات عادلة):

1– اِفعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة.

2- اِفعل بحيث تستطيع دائما معاملة الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين لا على أنها وسيلة فحسب ولكن على أنها أيضا غاية في ذاتها.

3- اِفعل بحيث تستطيع التصرف في مملكة الغايات على أنك ذات وعلى أنك مشرّع في نفس الآن.

تعرّف هذه الثلاثية الاستقلالية في صورها الثلاث، الشخصية والجماعية والعالمية. وتظلّ الصورية قائمة في كامل الثلاثية. في الصيغة الأولى، وُضع مفهوم القانون الأخلاقي موازيا لمفهوم القانون الفيزيائيّ الذي ليس إلاّ الحتمية الكلية، لكنّ الصيغة الثانية للأمر القطعي ليست أقلّ صورية من الأولى، إذ ليس الشخص بما هو شخص، لا شخصي ولا شخص الآخر، هو المرشّح للاحترام، بل الإنسانية، لا بمعنى عموم الناس وإنما بمعنى الخاصيّة الإنسانية التي تميّز البشر عن غيرهم من الكائنات الحيّة وكذلك عن غيرهم من الكائنات العاقلة المحتملة الوجود، ولكن التي لم توهب الحساسية مثلنا. أما مفهوم مملكة الغايات فإنه لا يحدّد أيّة جماعة تاريخية معروفة وإنما فقط الأفق العقلي لدولة قانون تكون مباشرة ذات بعد كونيّ، أو وفق تعبير كانط ذات بعد عالمي. إنّها بعبارة أخرى فكرة ناظمة وليست مفهوما وصفيا، ويعود تحقيقها إلى التصرفات السياسية العينية للمجتمعات التاريخية.

على أساس هذه الخلفية الكانطية يتوجّب إعادة تنزيل محاولة رولز إعطاء تعريف كلي لمبادئ العدالة. فما يسم صورية المشروع هو أن اختيار مبادئ العدالة يفترض فيه أن يتمّ في وضع خيالي وغير تاريخي، يسمّى وضعا أصليا، يوضع فيه كل

المشاركين تحت ستار من الجهل حيث يمكنهم غضّ النظر عن امتيازاتهم الفعلية أو عن المساوئ المحتملة الناجمة عن المداولة. أما بخصوص هذه المداولة فإنها تتعلق بقواعد التوزيع التي يتميّز بها عموما مجتمع ما : توزيع الخيرات التجارية (مكافآت وذمم مالية وامتيازات اجتماعية) وغير التجارية مثل الأمن والصحة والتربية وخاصة مناصب المسؤولية والنفوذ والقيادة في كامل سلّم المؤسسات الاجتماعية. تمكّن هذه الفرضية، فرضية مجتمع نتصوّره كمنظومة كبرى لتوزيع الخيرات بمختلف أنواعها، من إعطاء سمة خاصّة للصورية الموروثة عن كانط، لم تعد صورية اختبار تشميل بل صورية إجراءات التوزيع. هذه الإجراءات هي التي وقع تعريفها بمبدأي العدالة:

«أولا، لكل شخص نفس الحقّ في النظام الأوسع للحريّات، وهو حقّ قاعدة متساوية بالنسبة إلى الجميع ويكون متلائما مع نفس النظام الذي للآخرين».

هذا المبدأ الأول يحدد المساواة أمام القانون في ممارسة الحريات العمومية (حرية التعبير والتنظيم والاجتماع والمعتقد، الخ).

«ثانيا، يجب تنظيم ضروب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بشكل يمكّن في نفس الآن من، أ) الأمل المعقول بأن تكون في صالح الجميع، وب) أن تكون مرتبطة بمواقع وبوظائف مفتوحة للجميع».

نقطة ارتكاز هذا المبدإ الثاني هي القسمات اللامتساوية التي لا تقهر في مجتمعاتنا المنتجة للقيمة المضافة. ولكن قبل تطوير

هذا المبدإ، يلحّ روولز بدءا على ضرورة إشباع المبدأ الأول، مما يعني أن محاولة حلّ المشكلات الاجتماعية للامساواة ليست قابلة للتبرير من دون اعتبار المساواة المجرّدة للمواطنين أمام القانون. ولا يمكن لضروب اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية أن تستخدم كذرائع لانتهاك المبدإ الأول للعدالة. أما المبدأ الثاني، فقد وقع تطويره بالشكل التالي، في جزئه الأول على الأقل:

«تعد عادلة أو على أيّ حال أقل حيفا من غيرها، القسمة التي يوازن فيها ارتفاع غنم المحظوظين خفض الإجحاف الذي يلحق بالمحرومين، ومن هنا اسم maximin الذي أعطي لهذا المبدإ».

سنبيّن لاحقا لأيّ ضروب من النقد تعرّض هذا المبدأ من طرف المتّحديين. لقد انتُقدت فعليّا مسألتان حساستان في المذهب: أولا صورية إجراءات التوزيع التي لا تأخذ بعين الاعتبار التباين الحقيقي للخيرات التي ستقتسم: هل تتعلق مشكلات المكافآت مثلا بنفس قاعدة اقتسام النفوذ في إدارة ما؟ موضع الانتقاد الثاني: كيف لاختيار مبدإ عدالة قائم في وضع خياليّ ولا تاريخيّ أن يوحّد مجتمعا تاريخيا واقعيا؟ بأكثر دقة: أي نوع من المجتمعات، من بين الموجودة حاليا، بإمكان صيغة العدالة التوزيعية هذه أن تشمله؟

ولكن قبل تفحّص هذه الاعتراضات التي تتعلّق بالمستوى الثالث الذي أعتمده لدراسة الأخلاقية، مستوى الحكمة العملية، لنُشر إشارة سريعة إلى إتيقا النقاش. يتعلق الأمر للوهلة الأولى بشيء آخر: مع روولز، يخصّ الأمر مسألة توزيع بالمعنى الأوسع الذي أشرنا إليه آنفا، مع آبل وهابرماس، يتعلق الأمر بمسألة نقاش

وبأكثر دقة بمسألة حجاج. لكن الوضعين اللذين نحن بصددهما ليسا متباعدين. من ناحية، يصدر إرساء مبادئ عدالة في الوضع الأصلي وتحت ستار الجهل عن نقاش مفتوح يقبل الانضواء تحت مقولات إتيقا النقاش. ومن ناحية أخرى، ما الذي نؤثر مناقشته إن لم تكن القسمة التي تتيح الفرصة للنزاع؟ بإمكان هابرماس، مثل روولز، أن يستدل بتنوع تصورات الخير في مجتمع مثل مجتمعنا المتّصف، بظاهرة التعددية وبالتالي يتوجب البحث عن قواعد الوفاق الممكن خارج هذا النزاع. ولكن أين سنبحث عن هذه القواعد إن لم يكن في صلب الممارسة اللغوية؟ والحال هذه، فإن كل العلاقات الإنسانية تمرّ ضرورة بالخطاب. فضلا عن ذلك، يستدعي خطر العنف الذي رأينا أنه يبرر الانتقال من أخلاق السعادة إلى أخلاق الإلزام، يستدعي البحث عن الردّ الإنساني الوحيد على العنف في نقل كل النزاعات إلى منطقة الكلام. إلا أن قسمة الكلام لا يمكن أن تتمّ دون التحكيم المعياري للقواعد المتحكمة بالنقاش. فالمسألة بأكملها تتمثل في الانتقال من واقعة التوسّط اللغوي إلى حقّ الحجاج.

يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كانت توجد قواعد صلاحية كلية تتحكم بكل نقاش ممكن وبكلّ حجاج عقلاني. إنّ إجابة هابرماس إيجابية وهي تقوم على استعمال التناقض المختلف عن التناقض الذي برر به كانط لجوءه إلى قاعدة التشميل. ولا يرتكز التبرير النهائي لمقاييس الصلاحية الذي سنسوقه على تناقض صوري بل على تناقض يسمى التناقض الأدائيّ والذي بالإمكان صياغته كالتالي: إذا قلتم إن قاعدة النقاش ليست صالحة فقد بدأتم

تبرهنون وإذن أنتم تتناقضون حين تقولون إن قاعدة نقاش لا يمكن أن تكون كلية. إنكم تفترضون أنّ هذه القاعدة مشتركة بينكم وبين خصومكم.

أما فيما يتعلق بقواعد صلاحية التواصل، فإنها ليست كثيرة ولكنها يسيرة التعيين: لكل واحد نفس الحق في الكلام، ومن واجبه تقديم حجّته الأفضل لمن يطلبها وعليه الإصغاء بنيّة إيجابية إلى حجة الآخر، أخيرا – ولعلّه خاصّة– ضرورة أن يكون الأفق المشترك لأطراف حجاج محكم هو التفاهم والتوافق. وهكذا تنضوي إتيقا النقاش تحت أفق طوباوية الكلام المتقاسم، من حيث هي فكرة ناظمة للنقاش المفتّح دون حدّ ودون عائق. من غير افتراض هذا التوافق المطلوب، لا يمكن الحديث عن مسألة الحقيقة في المستوى العملي. ويلحّ هابرماس بقوة في هذا الصدد على الخاصية المعرفية لإتيقاه. فلا فرق بين العقل العملي والعقل النظري من جهة لزوم الحقيقة في استعمال الكلام المتقاسم.

نتبيّن مباشرة قوة إتيقا التواصل هذه، المسماة عن حقّ إتيقا الخطاب أو إتيقا النقاش، في مواجهة ثلاثة خصوم محدّدين بدقة. هم أولا أنصار أخلاق قطعية عاملة بالتفصيل ومتعسّفة– كما سيقول هابرماس– على المفهوم اليوناني للتدبير الذي يفترض فيه أن يسوس الاوضاع الخاصة. والمفترض هو أن كلّ الحالات الخاصة يمكن أن تنضوي تحت قواعد صلاحية نقاش متّسق. أمّا الخصم الثاني فتشكله الأخلاق العاطفية أو الانفعالية التي تعتبر أن المشاعر – بما في ذلك المشاعر النبيلة والرفيعة مثل الرأفة والتعاطف والاحترام والتوقير– هي مقاييس العدل. وأخيرا، الخصم الذي

يستهدف هو الوضعوية الأخلاقية أو الحقوقية المتحدّرة من اصطلاحية السفسطائيين اليونانيين، والتي تبعا لها تتحدّد القواعد المستخدمة لفضّ النزاعات الاجتماعية بمبدإ عامّ للمنفعة يتجسم في كلّ مرة عن طريق سلطات قائمة. وكما هو بيّن، فإن هذه الأخلاق تضع في اعتبارها بشجاعة حالات النزاع التي تقبل الارتفاع إلى مستوى اللغة، والأفضل أن يكون ذلك في إطار مؤسسي شبيه بإطار المحاكمة القضائية. إنها تفترض من جانب أطراف النزاع إرادة متساوية في البحث عن الوفاق، ورغبة في التنسيق بحصافة لخطط عملهم، وأخيرا همّ تغليب التعاون على النزاع في كل حالات الخلاف.

III

علينا الآن بيان الأسباب التي يبدو من الضروري لأجلها إضافة بعد ثالث للفلسفة العملية، تلك التي أسميتها حكمة عملية مقارنة من جهة أولى بما أسماه هيغل **الإتيقية في مبادئ فلسفة الحق**، ومقارنة من جهة ثانية بالنظرية الأرسطية في **التدبير**– وهو لفظ ترجم إلى اللاتينية **بالفطنة** – كما حللها الكتاب السادس من «**الأخلاق لنيقوماخوس**»، فلماذا إضافة بعد ثالث إلى الأخلاق؟ إذا كانت واقعة النزاع وبشكل أكثر جوهرية واقعة العنف هما اللتان أجبرتانا على المرور من إتيقا الحياة الجيّدة إلى أخلاق الإلزام والمنع، فإن ذلك هو ما يمكن تسميته مأساوية الفعل التي تؤدّي إلى إكمال المبادئ الصورية لأخلاق كلية بقواعد تطبيقية حريصة على السياقات التاريخية والثقافية. ولنفهم من مأساوية الفعل

بشكل عام الأوضاع النموذجية التي تبين عن الخصائص المشتركة التالية: يتعلّق الأمر أولا بنزاعات الواجبات كما تعرضها التراجيديا اليونانية، في هذا الصدد مأساة أنتيغونا Antigone نموذجية بالتمام، أنتيغونا وكريون Créon يمثلان التزامات متضادّة تولد صراعا يستحيل تسكينه. وحتى إذا كان من الحقيقي – في المطلق– أن واجب الصداقة الأخوية الذي يحرّك أنتيغونا يتلاءم تماما مع مصلحة سياسة المدينة التي تحرّك الأمير كريون، فإنّ التناهي الإنساني يجعل كلّ واحد من الخصمين عاجزا عن خدمة المبدإ الذي يتقمّصه خارج الحدود الضيّقة لتبعيّة وجدانية وعمياء إزاء الحدود. فالمأساويّ يتمثل تحديدا في استبعاد كل تسوية استبعادا ناجما عن تشبّث كلّ واحد من الأتباع بواجب مطلق ومقدّس. وثمّة وضع مأساوي آخر هو تعقّد العلاقات الاجتماعية الذي يضاعف الأوضاع التي تدخل فيها القاعدة الأخلاقية أو الحقوقية في صراع مع العناية بالأشخاص. كنّا لاحظنا في صياغة الأمر الكانطي الثاني كيف يحاط احترام الأشخاص باحترام الإنسانية. إلا انّ الأمر لا يتعلق بالإنسانية بمعنى عموم الناس وإنما بالخاصية المميّزة لإنسانية يفترض فيها أن تكون مشتركة بين كلّ الثقافات التاريخية. إلا أن الممارسة الطبية، مثل الممارسة الحقوقية، لا تفتأ تضع الحكم الأخلاقي في مواجهة أوضاع لا يمكن فيها إرضاء المعيار والشخص في نفس الآن. سنقتصر في هذا الصدد على الإشارة إلى القضايا العويصة التي تطرحها حالات بداية ونهاية الحياة على الإتيقا الطبيّة بالنسبة إلى الحالات الأولى. ثمة أسباب وجيهة للقول إن كل حياة جديرة بالحماية منذ بداية الحمل نظرا

إلى أن الجنين يحمل منذ البداية مدوّنة وراثية مختلفة عن مدوّنتي والديه، لكن عتبات تحقق «الشخص الكائن بالقوة» متعدّدة وتستدعي تقويما تدريجيا للواجبات والحقوق. وفضلا عن ذلك، إذا تجاوزنا عتبة الاحترام المطلق للحياة والذي تطالب به الفطنة القانونَ فإن الاختيار يكون ههنا بين السّيء والأسوإ. فلا أحد يجهل الوضعيات الحرجة التي تدفع إلى تفضيل حياة الأم على حياة الجنين، وحينئذ نكون إزاء قضية للنقاش العمومي وللحجاج الذي يضع في اعتباره خصوصية الحالات، وهي قضية يقع الحسم فيها نهاية بعد تداول نزيه. ينبغي أن نشير كذلك إلى الحالات التي لا يكون فيها الاختيار بين الخير والشرّ وإنما بين الرمادي والرمادي إذا جاز القول: على سبيل المثال، هل يجب أن نخضع إلى نفس القوانين الجزائية مراهقين جانحين وراشدين يفترض فيهم أن يكونوا أكثر مسؤولية؟ أيّ سنّ يجب تعيينها للانتقال إلى الرشد القانوني أو إلى الرشد السياسي؟ قضية أخرى أشد خطورة أيضا هي التي لم يعد فيها الاختيار اختيارا بين خير وشر بل بين شرّ وشرّ منه. فتشريعاتنا المتعلّقة بالبغاء وتلك المتعلّقة بالأطفال خصوصا، تعود إلى هذا الخيار الذي يمكن عدّه مأساويا بحقّ. إنّ القرارات الأخلاقية والقانونية التي ليس رهانها تنمية الخير وإنّما تحاشي الأسوأ قرارات عديدة.

ولست أعني أنّ إتيقا الحكمة لا تعرف غير أوضاع مأساوية من جنس تلك التي كنا نذكر، فهذه حالات قصوى هدفها جلب الانتباه فحسب لقضية أعمّ بكثير، نعني أنّ مبادئ تبرير قاعدة أخلاقية أو قانونية تترك قضايا التطبيق على حالها. مفهوم **التطبيق**

إذن هو الذي يجب النظر فيه في كامل مداه حتّى نوازي بينه وبين مفهوم **التصديق** الذي ساد النقاش السابق. فهذا المفهوم، مفهوم التطبيق، يأتي من حقل آخر غير حقل الأخلاق أو القانون، نعني أنه يأتي من مجال تأويل النصوص، وبخاصة النصوص الأدبية أو الدينية. ففي مجال التفسير التوراتي وفقه اللغة الكلاسيكي تشكلت فكرة تأويل من حيث هي مختلفة عن فكرتي الفهم والشرح. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر وخاصة مع شلايرمكر ومع ولهالم ديلتاي لاحقا بلغت التأويلية أقصى مداها في ما وراء التفسير التوراتي وفقه اللغة الكلاسيكي. لقد كانت تقترح قواعد تأويل صالحة لكلّ أنواع النصوص المفردة : وهكذا لم يكن مجهولا أبدا أنّ تطبيق المدوّنات القانونية كان يتطلّب صياغة ضرب ثالث من الهرمينوطيقا هي الهرمينوطيقا الحقوقية التي سنرى بعد قليل تطبيقها على حالات وقعت الإشارة إليها في معرض مناقشة أطروحات روولز المتعلقة بالعدالة التوزيعية وبأطروحات هابرماس المتعلّقة بالنقاش العمومي. ففي كلتا الحالتين، نرى أنّ مسألة تطبيق معايير كلية على أوضاع خاصّة تستخدم البعد التاريخي والثقافي للتقاليد التوسطيّة لسيرورة التطبيق. لقد أشرنا منذ الطّور الأول لهذا النقاش، وبمناسبة التصوّر اليوناني للفضائل، إلى تجذّر الإتيقا في الحكمة الشعبية، مما يجعل اسم الإتيقا ذاته ينتسب إلى مفهوم الآداب. ولقد سبق لأرسطو في مقالته **في العدالة** (الكتاب الخامس من «**الأخلاق لينقوماخوس**») أن انتهى إلى التمييز بين الفكرة المجرّدة للعدالة والفكرة العينيّة للإنصاف، تمييزا كان برره بخاصيّة عدم تلاؤم القاعدة العامة مع الأوضاع

المستجدّة. ولقد أثيرت إشكالية مماثلة لهذه، خاصّة في الوسط الأنغلو-ساكسوني من طرف النظرية الروولزية في العدالة، وفي أوروبا الغربية من طرف إتيقا النقاش الهابرماسية.

وإذا عدنا إلى روولز، علينا النظر في الحجج التي كنا استبقنا صياغتها أعلاه. فكما طوّر ميخائيل والزر، في كتابه «**دوائر العدالة**»، نظرية عدالة توزيعية لا يمكنها أن تغضّ النظر - بالتزامها وجهة نظر إجرائية بحتة - عن الطبيعة التباينيّة للخيرات التي يتعيّن توزيعها، لا يسعنا أن نناقش بنفس الكيفية الخيرات التجارية وغير التجارية، ولا أن نناقش بنفس الكيفية من بين هذه الأخيرة، خيرات هي ذاتها شديدة التباين مثل الصحّة والتربية والأمن والمواطنة وغيرها. يعتبر والزر أن كل واحد من هذه الخيرات يتعلّق بفهم مشترك بين جماعة معيّنة في عصر معيّن. وبالتالي يكون مفهوم الخيرات التجارية تابعا بالكامل لتسعير ما يمكن أو ما لا يمكن أن يباع ويشترى. فمفهوم الخيرات التجارية يتعلّق بما يسمّيه المؤلف (والزر) «رمزية مشتركة» محدّدة في سياق اجتماعي وثقافي معيّن، وينتج عن هذه الرمزيّة المشتركة منطق مختلف يسوس كلّ الكيانات العائدة إلى نفس المجال والتي يضعها والزر تحت فكرة «مدينة» أو«عالم». فحيثما يتبيّن روولز سيرورة توزيع كليّة، يرى والزر مدنا متعددة تستثير نزاعات حدود لا يمكن لأية حجّة صورية أن تفصل فيها. إنها إذن تسويات هشّة تعبّر عما أسميناه آنفا حكمة أو تدبيرا وفطنة. وهكذا تتجه تعدّدية حقوقية إلى الحلول محلّ تصوّر توحيديّ للعدالة إلا أنه تصوّر إجرائي فحسب.

أما أنا فأتساءل، أتحلّ محلّه أم تضاف إليه؟ إنني أميل إلى القول إنه في غياب مشروع عدالة عامّ وكلّي لن نقدر كذلك على تسويغ إتيقا تسوية لا يكون أفقها إقامة أو تجديد بناء شيء ما، نظير خير مشترك. بهذا المعنى تحيل الخصومة التي أثارتها الشمولية التي ربطها روولز بفكرة العدالة على المزيج المعقد للكلية والتاريخية الذي تعرّفنا عليه في أبسط مستويات الأخلاقية وفي مستوى إتيقا الحياة الجيّدة.

في الكتابات اللاحقة لـ «**نظرية العدالة**»، اعترف روولز ذاته بالحدود التي يمكن عدّها حدودا تاريخية لنظريته. فهذه النظرية ليست فاعلة إلا في إطار الديمقراطيات التي يسميها ديمقراطيات ليبرالية أو دستورية، أي ديمقراطيات دول القانون القائمة على «الوفاق التقاطعي» بين عدّة تقاليد تأسيسية متوافقة فيما بينها، وهي ترجمة مستنيرة للتراث اليهودي- المسيحي واستعادة ثقافة عصر الأنوار بعد التقلص النفعوي والاستراتيجي المحض للعقلانية، وأخيرا ظهور الرومنطقية بمظهر رغبة تعبير تلقائية متلائمة مع الطاقات العميقة لطبيعة إبداعية. بهذا المعنى، تتطلّب شمولية نظرية العدالة تتمّة هي الاعتراف بالشروط التاريخية لتطبيقها.

يبدو لي أنه باتجاه نتيجة من نفس الطراز يتوجّه تفحّص إتيقا النقاش. بإمكاننا مؤاخذتها على تقديرها المفرط للمكانة التي يحظى بها النقاش في التفاعلات الإنسانية وكذلك عن مكانة التعابير المقعدة للحجاج. فالبحث عن التغلب يشكّل لعبة اجتماعية معقّدة ومتنوّعة للغاية حيث تتخفّى انفعالات مختلفة تحت ظاهر النزاهة. إنّ فعل الحجاج يمكن أن يكون طريقة ماكرة

لمواصلة الصراع. وبشكل آخر بإمكاننا الاعتراض بأن التوسط اللغوي الذي تتمسّك به إتيقا النقاش بصفة مشروعة على أنه أساس مرجعي، يمكنه أن يقود باتجاه نتيجة أخرى غير نتيجة التحكيم بواسطة الحجاج. ويمكن لتأمّل تنوع الألسن الذي هو وجه أساسي من تنوّع الثقافات أن يؤدّي إلى تحليل مهم للكيفية التي حلّت بها عمليا المشكلات التي طرحتها هذه الظاهرة الضخمة، ظاهرة أن اللغة لا توجد في أيّ مكان بمظهر صورة كليّة وإنما توجد في تشظّي العالم اللساني فحسب. إلا أننا وفي غياب لُغة عليا لسنا عُزّلا تماما، إذ يبقى لنا إمكان الترجمة التي تستحق أكثر من معاملتها على أنها ظاهرة ثانوية والتي تمكّن من إيصال رسالة لسان إلى لسان آخر. فتحت عنوان الترجمة يتعلق الأمر بظاهرة كلية متمثّلة في قول نفس الرسالة بكيفية أخرى. في الترجمة يرتحل متكلّم لسان ما إلى الفضاء اللساني لنصّ أجنبي، وبالمقابل يستقبل في فضائه اللساني كلام الآخر. فظاهرة المضيافية اللغوية هذه يمكن أن تصلح نموذجا لكل تفهم يستخدم فيه غياب ما يمكن تسميته الطرف الثالث المحلّق نفس عوامل الارتحال إلى... والاستقبال عند... والتي يكون فعل الترجمة نموذجها.

وفي المجال القانوني خاصّة تتوجّب حتمية تطبيق إبداعي بحقّ. صحيح أن مؤلّفين مثل ألكسي حاولوا اشتقاق نظرية حجاج حقوقيّ من إتيقا النقاش. هذه العملية مشروعة تماما من جهة أنّا لا نستطيع تصور قاض يعتبر أن الحكم الذي ينطق به حكم غير صحيح. بهذا الاعتبار لا تزيد صلاحية حكم وحيد على التعبير عن الفكرة العامة للصلاحيّة التي بلورتها إتيقا النقاش. ولكن أما تزال

لهذه الصلاحية فاعلية في أوضاع لا تشبع المفترضات الأكثر جوهرية لإتيقا النقاش، نعني في حالة نقاش مفتوحة وغير محدودة ومتحرّرة من الإكراهات؟ من المفترض أن القرار القانوني يتمّ إحرازه في إطار شرعي حيث يكون تبادل الخطابات مقنّنا بإجراء إكراهي يأخذ بمقتضاه كل طرف الكلمة في حدود زمنية معينة، ويشرك التداول ذاته عددا محدودا من الأطراف الذين تكون أدوارهم محددة بدقّة، أخيرا يجب أن يتّخذ القرار النهائي، أي الحكم بحصر المعنى، في زمن محدود، إذ لا يجوز للقاضي التملّص من ضرورة الحسم. فعبارة الحسم في النزاع، تبين هي ذاتها المسافة بين شروط المرافعة في إطار محاكمة وبين ضرورة الانفتاح اللامحدود للنقاش الهادف إلى الوفاق. أمّا الأكثر أهمية من هذه الاكراهات فهي بنى الحجاج القانوني ذاتها المحدّدة لموقع السياقات التأويلية التي منها تتحدّر تلك العاملة في التفسير وفقه اللغة. وهكذا تستنجد معالجة الحالات المستجدة التي يسميها دووركين **الحالات العسيرة** (hard cases)، بسيرورة تأويل مضاعفة: تأويل حكائي، إذا صحّ القول، لوقائع السبب وتأويل لقاعدة الحقّ المعتمدة في توصيف الجرم. إنّ الحجاج أبعد ما يكون عن الانحباس في قواعد القياس العملي. يقتصر هذا الأخير على تقعيد سيرورة معقدة للتسوية المتبادلة بين التأويل الحكائي للوقائع والتأويل القانوني للقاعدة. وفي نقطة التقاء هاتين السيرورتين تنشأ ظاهرة الوصل التي هي تحديدا قوام التكييف القانوني للجرم.

إنّ هذا المزيج الرائع للغاية بين الحجاج الصوري والتأويل العيني، في إطار الإجراء الجزائي يوضح بالتمام الأطروحة التي أودّ

بسطها هنا، أعني أن الاختيار ليس بين شمولية القاعدة وفردية القرار. وحتى مفهوم التطبيق يفترض خلفية معيارية مشتركة بين أطراف النزاع. ولو استعدنا لغة أرسطو لقلنا إنّ مسألة الانصاف في أوضاع مفردة لن توجد ما لم تكن ثمة مسألة عامة للعدالة التي تقبل اعترافا كليا.

وتقود مناقشة روولز إلى نتيجة من نفس النوع. فهل ثمة إمكانية للحديث عن دوائر العدالة لو لم تكن ثمّة فكرة للعدالة تسند مطامح كل دائرة من الدوائر القانونية للسيطرة على مجال بقية الدوائر؟ وفي إطار مناقشة إتيقا النقاش الصورية، كيف لا نسقط ثانية في العنف إذا كنا ألغينا أفق الوفاق؟ وبشكل أكثر جوهرية كيف نخلّص النزاع من العنف لو لم نكن نأمل بأن تحويله على مجال الكلام يمكّن - إن لم يكن من الانتهاء إلى وفاق نتوصل إليه مباشرة - فعلى الأقل من الاعتراف بخلافات معقولة، وبعبارة أخرى التوصّل إلى اتفاق حول اللاتفاق! ختاما أقترح التأملات الثلاثة التالية:

1- يمكن للشمولية أن تعد بمثابة فكرة ناظمة تمكّن من الاعتراف بانتماء المواقف المتباينة إلى مجال الأخلاقية. هذه المواقف التي يمكنها التعارف على أنها تتشارك في تأسيس الفضاء المشترك الذي تبسطه إرادة العيش معا.

2- لا تأثير لأي يقين أخلاقي ما لم يكن قد سما بتوق معين إلى مستوى الكليّة. ولكن علينا الاقتصار على إعطاء معنى الكلي المفترض لما يعتبر أولا كليّا منشودا، ولنفهم من الكلي المفترض التوق إلى الكلية المعروضة للنقاش العمومي على أمل اعتراف

الجميع بها. في هذا التبادل يقترح كل طرف كليا مفترضا أو استهلاليا بحثا عن الاعتراف به. إنّ تاريخ هذا الاعتراف تحركه هو ذاته فكرة اعتراف لها قيمة كلي عيني، ونفس منزلة الفكرة الناظمة المطلوبة في الاستنتاج السابق تمكّن من التوفيق في مستويين مختلفين، مستوى الأخلاق المجردة ومستوى الحكمة العملية، مستوى ضرورة الكليّة ومستوى الشرط التاريخي للوضع في السياق.

3- إذا كان من الحقيقي أن الانسانية لا توجد إلا في ثقافات متعددة كما هو الحال مع الألسن- وذلك ما ترتكز عليه بشكل أساسي أطروحة المعارضين المتّحديّين لروولز وهابرماس- فإن الهويات الثقافية المعوّل عليها من طرف هؤلاء المؤلفين ليست محمية ضد عودة التعصّب والتزمّت إلا بعناء التفهّم المتبادل الذي تمثل ترجمة لغة إلى أخرى نموذجه المتميّز.

بإمكاننا تجميع هذه الخلاصات في الإفادة التالية: الشمولية والسياقية لا تتعارضان على نفس الصعيد ولكنّهما تتعلّقان بمستويين مختلفين من الأخلاقية، مستوى الإلزام الذي يعتبر كليا ومستوى الحكمة العملية التي تضطلع بتنوع التراثات الثقافية. ولن يكون من الخطإ القول إنّ الانتقال من الصعيد الكلي للإلزام إلى الصعيد التاريخي للتطبيق إنما يعود إلى الاستنجاد بإمكانات إتيقا الحياة الجيدة، إن لم يكن من أجل حلّ فعلى الأقل من أجل تلطيف الإحراجات التي تثيرها المطالبات المشطّة لنظرية في العدالة أو لنظرية في النقاش لا تستند إلا إلى صورية المبادئ وصرامة الإجراءات.



اختتام



الإدلاء بشهادة : سوء الحكمنة

يوم 19 فيفري 1999 استدعي بول ريكور للإدلاء بشهادته أمام محكمة عدل الجمهورية في قضيّة الدم الملوث، بالتماس من جورجينا ديفوا Georgina Dufoix، الوزيرة السابقة للشؤون الاجتماعية والتضامن الوطني التي أقيمت عليها دعوى بـ« تهمة القتل غير المتعمد والإضرار غير المتعمد بالسلامة الجسدية لأشخاص الضحايا». إنّ الشهادة التي سنقرأها كانت إجابة على سؤال الأستاذ كهان Cahen المحامي المستشار لجورجينا ديفوا:

«كنتم سمعتم منذ بعض السنوات العبارة التي استعملتها السيدة ديفوا :« أنا مسؤولة ولكنني لست مذنبة». وأنا أرجو، بوصفكم فيلسوفا، إبداء رأيكم في هذه العبارة في راهنيتها وفي حقيقتها»[1].

«سيدي الرئيس، أنا شاهد ، أنا لست سياسيا ولا خبيرا ولا رجل قانون، وإنمّا لنقل إنّي مواطن متبصّر يهتم بإجراءات اتّخاذ القرار في أوضاع غامضة.

---

(١) نسخة بواسطة الطباعة الاختزالية والالكترونية دون تصحيح إملائي ولا نحوي من طرف الطابع الاختزالي س. بردو S.Bardot، كانت نشرتها دورية **عالم النقاشات**، لشهر نوفمبر 1999 مع حذف بعض المقاطع، والنصّ الوارد هنا هو الذي تكفّلت أنا (بول ريكور) بإضافة ما حذف منه.

لقد اهتممت بهذه الاشكالية في مجالات الحكم الطبي والحكم القضائي والحكم التاريخي والحكم السياسي. وإذن بصفتي هذه سأقول لكم كيف أتقبّل وأؤوّل عبارة « مسؤولة ولكن غير مذنبة» التي قلبت بسوء نيّة ضدّ السيدة جورجينا ديفوا، كما لو كانت هذه العبارة تعفيها، لا من الجرم فحسب وإنما كذلك من المسؤولية. وإني لأفهم العبارة هكذا: أنا مستعدة لتحمل مسؤولياتي لكنني لا أعترف بذنب يقع تحت طائلة التكييف الجزائي. أودّ إذن أن أمنح هذا الإقرار بالمسؤولية كل قوّته. أقترح تعريفا عمليا للمسؤولية. إني أرى ثلاثة مكونات سأبسط ثلاثتها مع ضمير المتكلم المفرد لأظهر جيدا أنها تلزم من يتلفّظ بها.

1- «أعتبر نفسي مسؤولا عن أفعالي».

أفعالي صادرة عني وأنا فاعلها الحقيقي ويمكن تحميلي مسؤوليتها، أتحمل هذه المسؤولية والّي تعزى أفعالي. وسأنظر لاحقا في الجذر المشترك لفرعين كبيرين: الفرع السياسي والفرع الجزائي للمسؤولية.

2- «أنا مستعدّ (ة) للمحاسبة أمام هيئة مؤهّلة لمحاسبتي»

تنضاف إلى علاقة العزو الذاتي الانعكاسية العلاقة بالآخر الذي يحاسبني والذي أنا مستعدّ(ة) أمامه للمحاسبة.

3-«آخذ على عاتقي حسن سير مؤسسة خاصة أو عمومية».

يقفز هذا المكوّن الثالث إلى المحلّ الأول عندما تكون المسؤولية مسؤولية أشخاص مكلّفين بمنصب نفوذ أو سلطة، وبخاصة إذا كان المنصب سياسيا. فأنا مسؤول إذن عن فعل مرؤوسيّ. أتحمّل مسؤولية أفعالهم أمام الهيئة التي تطلب

حسابات. إلى صورتي المسؤولية الأفقيتين إذا صحّ القول تنضاف مسؤولية عمودية مراتبية.

فما الحال مع هذين النوعين من المسؤولية في القضية الحالية؟

لن أركز على النقطة الأولى: فأنا لا أتصوّر لحظة أن السيّدة ديفوا تنوي التفصّي من المسؤولية – العزو لا ولا كذلك السيد فابيوس Fabius أو السيّد هرفاي Hervé . إلا أن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، فنحن نشهد انحرافا خطيرا للقانون الخاص والعام، ينحو إلى تعويض الخطر بالخطإ، وهو خطأ يمكن أن يكون جنائيا أو إجراميا. لصالح هذا الانحراف تهدد جمعنة الخطر بإخلاء المكان فقط للتأمين الذي أعتبره أكثرها تقليلا للشعور بالمسؤولية. ولكن ليس تطوّر القانون وحده هو الذي يخاطر بطمس المسؤولية الأولى، وإنما هو أيضا كامل مناخ حملة الصحافة الذي دفع بالرأي العام إلى الضدّين، التبليس والاحتماء بالقضاء والقدر. وإني أقول إنّ المسؤولية – العزو تقوم على نفس المسافة بين هذين الضدّين. فمن ناحية، الاشتباه بإرادة الإيذاء، ومن ناحية أخرى، اختفاء كل نوع من أنواع المسؤولية.

أفضّل التوقف عند المسؤولية–أمام. إنها رهان الخصومة المتعلقة بالتقابل بين المسؤولية السياسية والمسؤولية الجنائية، والتي غالبا ما كانت تحتلّ الدور الأول بين رجال القانون والصحافيين والسياسيين.

فما هو ظاهر بدءا في هذا التقابل هو الفرق بين العقوبات: من الجهة السياسية، وفي الحالات القصوى، تكون الإقالة والتي هي

نوع من الموت السياسي معادلة للحكم بالإعدام في السياسة. ومن الجهة الجزائية الحرمان من الحرية والفضيحة.

ولكن من الضروري العودة إلى أصل الإجراءين، نعني أن الجزائيّ يتشابك والتوجع، أي الألم والموت. فالخطر مع «الكل الجزائي» هو أن يستسلم السياسي الخاضع إلى ضرب من التخويف لسيرورة منكوبية متذللة، وذلك يتأتّى من كون أن ما يحرّك المسار من جهة ما هو سياسي نعني اختلال اتخاذ القرار أثناء انعقاد المجلس – وسألحّ على هذه الثغرة المبدئية – هو أعسر تحديدا من نقطة انطلاق الشكوى: نجد في هذه الاختلالات كل أنواع الأخطاء والقرارات المغلوطة وغير الجزائية أو الإجرامية.

لازمة هذه الثنائية: من جهة الجزائيّ، الخطأ فردي وبالتالي يجب أن يكون التكييف القانوني دقيقا ومحددا سلفا مثل سلّم الجنح والعقوبات. أما السياسي فيعسر عليه شديدا تحديد مجال ما سأسميه، إن سمحتم لي، ظاهرات سوء الحكْمنَة (malgouvernance) التي عوض أن يقع تحديدها مقدّما تكون رهان التحقيق ذاته في القضية التي قوامها تقديم الحسابات.

أحدث هنا حيرة كبرى متعلّقة بالهيئة التي تقدم أمامها حسابات. في القضائي الأمر بيّن: إنها المحكمة بإجراءاتها الجزائية الدقيقة وبقضاتها وبهذا الطقس اللغوي الكبير الذي هو المحاكمة. ولكن من هو السياسي؟ إجابة وحيدة تبدو ممكنة في الديمقراطية الانتخابية والتمثيلية: البرلمان بلجان تحقيقه وحتى بهيئات أخرى متفرّعة عن البرلمان ولعله يجب استحداثها، وسيكون هذا هو اقتراحي الأخير.

هاهنا تشتدّ حيرتي: لماذا هذه القضية أمام القضاء؟ وقبل ذلك لماذا كان لا بدّ من فضيحة لم تتفجّر إلا سنة 1991؟ لماذا أخذت وسائل الإعلام والصحافة على عاتقها هذه المسألة ولم يضطلع بها البرلمان؟ أليس ثمة تقصير بدئيّ للهيئة القادرة على فتح تحقيق سياسي ومتابعته وختمه؟

لست أتساءل عما يمكن أن يكون تقصيرا محددا وإنما عن تقصير مقوم لمرض فرنسي مؤسسي. إذن، تأويلي هنا هو تأويل سياسي ويتبع فلسفة سياسية. فعليا، وعلى خلاف الأنغلو-ساكسونيين نحن لم ندمج في أصل السياسي المرافعة الحضورية المستمدّة من تباين أول بين السلطات. لقد اخترنا روسو ضدّ مونتاسكيو، روسو والإرادة العامة التي لا تتجزأ كما يشهد على ذلك الإرث المزدوج لليعقوبية الثورية وللحق الملكي للنظام الفرنسي قبل ثورة 1789 المتجدد دوما.

بسبب ذلك كان الميل إلى القرارات الاستنسابية، وضعف الاهتمام بتعارض المصالح وبالاستعمالات المزدوجة وبضمّ التوكيلات وبالمصادات الخاصة وبالإقطاعيات المغلقة من أعلى إلى أسفل / وصولا إلى غطرسة كبار وصغار أولياء الأمر. عندما أقول ذلك فذلك يشملني، إذ اعتقد أن الثقافة السياسية لهذا البلد لا إحساس فيها بالمرافعة الحضورية القائمة في أساس كل علاقة سياسية، ومن هنا مرة أخرى الصمت المؤسسي من سنة 1985 إلى سنة 1991، ومن هنا الفضيحة عوضا عن النقاش، ومن هنا معالجة الصحافة للقضية في ظلّ غياب المقابل السياسي، ومن هنا أخيرا، وها قد وصلت إلى ذلك، المعاقبة نتيجة انعدام معالجة سياسية

لكلّ انخرام سياسي محتمل، وأسوأ من ذلك، الخوف المبرّر من الرأي العام، الخوف من أنّنا إذا لم نعاقب فلأننا نخفي ونتستر. ولكن ثمن ذلك هو ترك سوء الحكْمنَة على حاله دون علاج ودون إصلاح.

من هنا أيضا، واسمحوا لي أن أقول ذلك بصوت خافت، الانزعاج من القراءة المتوازية لمرافعة النائب العام وقرار إحالة لجنة التحقيق، إذ تركّز الأولى أكثر على بعد المسؤولية السياسية، ويدفع الثاني تجريم السياسي إلى حد عدم الاعتراف إلا بمسؤولية شخصية والتعاطي مع ممارسة المسؤولية بالمعنى الثالث للكلمة – مسؤولية أفعال مرؤوسيّ، إذا كنت في مركز سلطة – تحت شبهة المسؤولية الجزائية على أنها فعل الآخر– وهي المقولة الوحيدة الممكنة للجزائيّ.

ملاحظتي هي أنه نتيجة عدم إعطائنا بعدا سياسيا للتحقيق، انتهينا إلى طابع جزائي يمنع التفكير سياسيا في المسألة. لست أعني البتّة أن المعاقبة لا يجب أن يكون لها موقع في السياسي ولكنني أعتقد أنها يجب أن تكون ثانوية وأن تظل في مستوى الكبائر من مستوى الوصايا العشر (القتل والابتزاز واليمين الزور والاغتصاب وما إليها). في هذا المستوى يكون صالحا فيما أعتقد برهان العميد فيدال Vedel وأوليفياي ديهمال Olivier Duhamel، البرهان الذي يرى أن القاعدة الديمقراطية تتطلّب الكلية وبالتالي المساواة أمام القانون الجزائي الذي يطبّق على الجميع بمن فيهم الوزراء.

بالمقابل فإنّ المجال الواسع للغلط والخطإ على صعيد سوء الحكْمنَة لم يقع أخذه بعين الاعتبار من طرف إضفاء ذلك الطابع

القضائي على السياسي. من ناحيتي، أنزّل في إطار سوء الحكْمَنَة ما قد أضفي عليه الطابع القضائي بإفراط، باسم الإهمال والتباطؤ في أخذ القرار وما إلى ذلك. وهذا يعني أنّ كلّ ما هو من قبيل إهمال الفعل يجب أن يقع التفكير فيه سياسيا عوضا عن التفكير فيه جزائيا.

بشكل أكثر جوهرية، لا يجب التفكير في التباين على أنه شرّ وإنما على أنه بنية الجدل ذاتها. والتطلب ليس أقل للتفكير سياسيا عوضا عن التفكير جزائيا، ذلك أنه إذا رفع وسواس المعاقبة فإنّ أخطاء سوء الحكمنة ستعرّى وكذا الاشتباه بأخطاء سوء الحكمنة. فالتكييف القانوني للغلط أو الخطإ لن يكون حينها هو المعطى بل هو الهدف، وكذا تقنين النقاش ما لم يكن الطرف الحاكم معيّنا مقدّما.

يتعلق الأمر بهذا المجال الواسع للحكْمَنَة تحت شبهة سوء الحكْمَنَة لأجل ممارسة المسؤولية التي وضعتها في المرتبة الثالثة في العلاقات التراتبية للنفوذ والسلطة. إن الأمور تتمّ على صعيد المسؤولية التراتبية. في هذا الإطار تتبدّى أكبر صعوبات اتخاذ القرار التي أشرت إليها في البداية، لأنّ تنوّع المجالات التي بإمكاننا أن نبحث فيها عن الصعوبات التي تمسّ علاقة الحكم بالفعل تنوّع كبير جدّا. وتصل هذه الصعوبات إلى مداها الأقصى في العمل الحكومي.

ألحّ على هذه الصعوبات، وما ذلك إطلاقا بهدف إعفاء أي كان من عبء مسؤولية الفعل ـ العَزْو، وإنّما من أجل التأكيد بشكل أقوى ممّا فعلت إلى حدّ الآن، على انعدام وجود الهيئات السياسية

التي على السياسيين أن يقدّموا حساباتهم أمامها. انعدام الوجود هذا هو الذي يرفع الحواجز تحديدا أمام الاختلالات التي تترصّد اتخاذ القرار وتفتح الباب للمسؤولية الهرمية. في هذا الصدد، كل ما يتّجه وجهة تعقّد و ـ أعتقد أنّه بإمكاني قول ذلك ـ غموض مسار اتخاذ القرار في البنى الهرمية للسلطة، يجب إحالته على التفكّر بضرورة تعزيز بل واستحداث الهيئات التي على المسؤولين تقديم حساباتهم وتفسير أعمالهم أمامها وتبريرها.

فيما أقدّر، الجمهور ليس جيّد الاطلاع على المشكلات المرتبطة بالعلاقات بين الوزير وديوانه، وعلى دور المستشارين السّياسيين والمستشارين الفنّيين والخبراء الذين هم ذواتهم على رأس البنية التّقنقراطية. في الحالة الرّاهنة، العالم الطبّيّ كلّه مورّط، بباحثيه ومكاتبه ومتصرّفيه وزبائنه وأمواله ومنافساته ومراتبياته الدّاخلية ومخاطره أيضا. لقد أدْخَلْنا بعض الأخصّائيين إلى خفايا الدّواوين الوزارية: التّفويضات واللّجان البيْوِزارية، و«المحنّكون»، وترويج الخبر وتبعيّة الوزراء لمستشاريهم تناسبيا مع فنيّة المشكلات[2]. أودّ أن أشدّد فحسب على خطر إيجاد الحلول بعد فوات الأوان، ولا على خطر معرفة ما كانت عليه حالة المعرفة فقط، ذلك أن البعض كانوا يعرفون، وإنّما على تحديد ماكان عليه فعلا جدول الاختيارات المتاحة حقّا للسّياسي في لحظة ما.

إنّ معرفة معيّنة، وقد أصبحت يقيّنية في وقت لاحق، لم تكن في حينها إلاّ اختيارا من بين اختيارات أخرى. إنّي أحترس هنا من

(2) أوليفياي بود Olivier Beaud وجان ميشال بلانكر Jean Michel Blanquer، **مسؤولية الحكّام**، نشر ديكارت وشركاؤه 1999 وكذلك أوليفياي بود، الدم الملوّث، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1999.

الخوض في وقائع لست مؤهّلا للخوض فيها، وأكتفي بالتّشديد على صعوبة تبيّن السّبيل في دهاليز المستشارين والخبراء وفي ظروف اتخاذ القرار كما كانت حينها، إلاّ أنّني مؤهّل بشكل أفضل للتّأكيد على مسألتين أو ثلاث هي التي سأختم بها.

1. تَوَاجُه ضروب من المنطق متباينة بين السياسي والإداري والعلمي، دون أن ننسى مصلحة السّجون فيما يتعلّق بأخذ الدمّ في السّجون، وكذلك التّقنيّ والصّناعيّ إلخ.

2 ـ التقابل بين إيقاعات زمنية متنافرة، بين إلحاح الخطر الصحّي وإيقاع حركة تنقّل المعلومة والتثبّت والتنظيم الإداري وكيفية إجراء الفحوصات والمصادقة عليها. في هذا الصّدد، يكون من التبسيط الشّديد مجرّد القدح في بُطء الإدارة الذي يُضربُ به المثل.

3 ـ لعلّ الصّعوبة الأخطر ليست متمثّلة في تنافر الأزمنة، إذ ثمّة ما هو أكثر تخفّيا وهو تنافر الرّهانات الرّمزية. لنفكّر في ما يلقاه التبرّع المجانيّ بالدمّ من تثمين في فرنسا مع ما تبقّى من هالة التّضحية والافتداء التي تحيط به. أو لنفكّر أيضا في رفض تمييز المجموعات المسمّاة مجموعات «خطرة» ولمدّة معيّنة، خوفا من تهمة التمييز العنصري، أو لنفكّر أيضا في استيهام تفضيل المنتوجات الفرنسية الذي هو أشبه ما يكون بتفضيل وطنيّ، حيث نشتبه بمنافع مالية. إلاّ أنّه توجد ولاءات رمزيّة جدّ محترمة.

كلّ هذه الملاحظات بخصوص تنازع الاختصاصات والمنطق وإدارة الزمن والمرجعية الرمزية لم أستخدمها إلاّ لإثارة المسألة التي تؤرّقني في الثّقافة السّياسية التي هي ثقافتنا: أيّة هيئة سياسية قادرة على تقبّل حسابات السّياسيّ وعلى محاسبته بدْءا؟

أترك هذا السّؤال مفتوحا وأنا أحلم مع صديقي أنطوان غرَبون[3] بهيئة مرافعات حضورية تهدف إلى توقّي الاختلالات المتعلّقة بسوء الحكْمنَة وإلى إصلاحها أيضا. نحلم بشيء ما مثل محكمة مدنية مفتوحة على المجتمع المدنيّ، تثمّن القيم الموروثة عن عصر الأنوار: العلنية ضدّ الظّلمة، والسّرعة ضدّ المماطلة، ولعلّ الأوكد من ذلك الاستشراف ضدّ الغوص في ماضٍ لا يشاء المضيّ.

سيّدي الرّئيس، سادتي القضاة، ألا يمكن أن تكون محكمة عدل الجمهورية، هذه المحكمة الحالية، بداية وجود هذه الهيئة المفقودة؟ حينئذ ليس لها أن تكون استثنائية فحسب، بل استهلالية ومدنيّة، أي في ما وراء انشعاب السّياسيّ والجزائيّ.

اسمحوا لي أن أختتم باستحضار الضحايا والذين يتألّمون، ذلك أنّ العدالة لا يمكن أن تكون دون قلب، وكما قلت ذلك في البداية، نحن بصدد التّفكير في مظاهر التقصير المحتملة لفكرنا السّياسيّ ولنظامنا السياسي داخل أفق الموت.

لِمَ وجوب الإصغاء إلى الضّحايا؟ لأنّ ما نسمعه منهم حينما يأتون إلى المحكمة ليس شكوى عارية، بل هي صرخة السّخط. إنّه جوْر! وتتضمّن هذه الصّرخة الكثير من المطالب. أوّلها مطلب تفهّم واقتبال رواية معقولة ومقبولة لما حدث. ثانيا، يطالب الضّحايا بتكييف قانوني للأفعال، تكييفا يمكّن من إقامة المسافة العادلة بين كل الأطراف. ولعلّه ينبغي فوق ذلك أن نستمع عند

---

(3) أنطوان غربون، «من أجل مسؤولية مدنية»، مجلّة **فكر**، مارس –أفريل 1999، ص ص 237–249.

التّعرّف على معاناة الذين يتألّمون، إلى مطالبتهم السّاسة بتقديم اعتذاراتهم وفي المقام الأخير فحسب تأتي مطالبة هؤلاء الضحايا بالتّعويض.

ولكن، أكثر من كلّ شيء، تقتضي الحكمة بالنسبة إلى الجميع تذكّر أنّه في تحقيقاتنا سيكون ثمّة دائما ما هو معقّد في اتخاذ المحكمة قرارها، وفي البلوى، سيكون ثمّة دائما ما لا يُرأب. »



معجم عربي فرنسي

أ

ابتسار(ات)	Préjugé(s)
أبوخيا	Epoche
أبوخي	Epochal
إتيقيّة	Ethicité (Sittlichkeit)
إجلاليّ	Charismatique
أخمد/ أوقف	Juguler
أداء	Performance
آداب/ عادات/ سلوكات	Mœurs
أدبيات	Déontologie
إدلاء بالشهادة/ استدعاءللشهادة	Citation à témoin
ارتداد/ استذكار	Rétrospection
استباق/ توقّع	Anticipation
استكشاف/ سبر	Exploration
اصطراعية/ نزاعية	Conflictualité

إصلاح ديني	Réforme
أعفى/ دفع المسؤولية عن	Exonérer
اقتدار	Puissance
إقصاء/ استبعاد	Exclusion
أمر/ وصفة/ تعليمات	Prescriptions(s)
انتحار مؤازر	Suicide assisté
انحرف/ وارب	Biaiser
انعدام الرجاء	Inespoir
أنموذج	Paradigme
إنيّة	Ipséité

ب

بيانيّ	Enonciatif
بيئة/ محيط	Environnement
بين بين	Entre-deux
بيو قانون	Bioloi

ت

تأليهية	Déisme
تأيين	Localisation
تبليس	Diabolisation
تحقير	Dépréciation
تحديد تضافريّ	Surdétermination
تداول/ جدل	Débat
تداولية	Pragmatique
تشخيص	Diagnostic
تضايف/ تعالق	Corrélation
تعاقد قانوني	Opération juridique
تعاليم	Préceptes
تعطل	Dysfonctionnement
تفكر/ تروّ/ انعكاس	Réflexion
تفكّري	Sapiential (réflexif)
تقدم/ إجراء/ محاكمة	Procès
تقديري/ استثنائي	Discrétionnaire

Hermétisme	تكتّم
Qualification pénale	تكييف جزائي/ جنائي
Qualification juridique	تكييف قانوني
Vieillissement	تهرّم

ج

Décisionnisme	جزمية
Socialisation	جمعنة

ح

Méfiance	حذر/ ارتياب
Sentence	حكم/ قرار
Maximes	حِكم/ مسلمات
Jugement déterminant	حُكم تعييني
Jugement réfléchissant	حكم تفكّري
Décision de justice	حكم قضائي
Vie bonne	حياة جيدة/ رغدة
Vie examinée	حياة ممتحنة

خ

خلافات معقولة	Désaccords raisonnables
خلية استشارية	Cellule de conseil
خيرات تجارية	Biens marchands

د

دعوى قضائية	Action judiciaire
دوائرالعدالة	Sphères de la justice
دنيَنة	Sécularisation

ذ

ذِمامة	Casuistique

ر

رحمة/ رأفة	Compassion
رضّي/ صادم	Traumatique
رهبنة	Monachisme

ز

زيغ	Déviance

س

سرد/ قصّ/ حكي	Narration
سمة/ علامة/ ندبة	Stigmate
سواء	Normalité
سوء حكمنة	Malgouvernance
سياق (وضع في)	Contextualisation

ش

شبهة/ قرينة/ افتراض	Présomption
شفاء/ تعافي	Guérison

ض

ضلال/ تيه	Errance

ط

Ressources	طاقات/ إمكانات
Médecine prédictive	طب تنبؤي
Médecine hospitalière	طب استشفائي
Puritain	طهري
Puritanisme	طهرية
Utopie	طوباوية
Longitudinal	طولاني

ظ

Soupçon	ظنّة/ ريب

ع

Imputation	عزو
Imputabilité	عزوية
Agape	عشاء رباني
Vulnérabilité	عطوبية

عقابي/ جزائي	Pénal
عقدنة	Contractualisation
علم تصنيف الأمراض	Nosologie
عناد علاجي	Acharnement thérapeutique
عناية/ اهتمام	Sollicitude
عين الذات غيرا	Soi-même comme un autre

غ

غير تاريخي	Anhistorique

ف

فارق/ انزياح	Ecart
فرداني ّ	Individualiste
فطنة/ تدبير/ تعقل	Prudence(Phronesis)
فعّالية	Activisme
فعل التّخويل	Acte d'autoriser- Accréditer
فولُغة	Superlangue

ق

قاضي صلح	Juge de paix
قانوني	Juridique
قبول مستنير/ موافقة مسترشدة	Consentement éclairé
قتل رحيم	Euthanasie
قرباني/ أضحوي	Sacrificiel
قصور/ نقصان	Déficience
قضاء/ أحكام القضاء	Jurisprudence
قضائي	Judiciaire
قواعدالمقاضاة	Règles de procédure
قوةملزِمة/ إلزامية	Force d'imposition
قوننة/ تقضئة	Juridisation

ك

كفاية	Compétence
كلية/ كونية	Universalité
كيان/ ذات	Entité

ل

لا استبدالية/ لااستعاضية	Insubstituabilité
لا تاريخي	A-historique
لا مناص منه / لا غنى عنه	Incontournable
لا مفر منه/ محتم	Inéluctable
لحظة ميتة	Moment mort (momento mori)

م

ما وراء تاريخي	Transhistorique
متاخم	Adjacent
متحد	Communauté
متّحديين	Communautariens
متعقّل	Raisonné
متزعزع/ وهن/ هش	Précaire
محكمة الاستئناف	Cour d'appel
محكمة التعقيب/ النقض	Cour de cassation
مداولة	Délibération

Accusateur public	مدّع عام
Débat contradictoire	مرافعة حضورية
Code juridique	مدوّنة قانونية
Trajectoire	مسار/ مدار
Initiation	مسارّة/ تعميد
Assistance	مساعفة/ مواكبة/ مؤازرة
Juste distance	مسافة عادلة
Hospitalité	مضيافيّة
Matraquage	مَطرقة
Rationalité en finalité	معقولية تكيفية
Rationalité en valeur	معقولية قيمية
Handicapé(s)	معوق(ون)
Norme	معيار
Critère	مقياس
Confrontation	مكافحة/ مواجهة
Ajustement	ملاءمة
Profil	ملمح

Tribunitien	منبريّ
Victimisme	منكوبية
Pacte	ميثاق/ عهد/ عقد
Pacte de soins	ميثاق علاج

ن

Vis-à-vis	ند/ صنو/ مقابل
Impartialité	نزاهة/ تجرد/ حياد
Pedigree	نسب/ أصل/ سلالة
Déficit	نقص/ عجز
Victimisation	نكبنة
Victimaire	نكبوي/ أضحوي

هـ

Fragilité	هشاشة
Mêmeté	هووية
Magistrature	هيئة القضاء

و

واجهة	Fronton
وثاقة	Fiablité
وسطية	Médiété (Isotès)
وفاق تقاطعي	Consensus par recoupement
وقاحة/ فظاظة	Insolence

ي

يسوعيّ	Jésuite



فهرس المواد

---

* تعريب منير الكشو

** تعريب عبد العزيز العيادي

تمارين

اختتام

(1) إعداد عبد العزيز العيادي

يضمّ «بيت الحكمة» صوته إلى كل من المؤلّف ومنشورات «إسبري» (Esprit) ليشكر المجلات والناشرين الذين تفضلوا بمنح الترخيص في نشر النصوص التي تتألّف منها هذه المجموعة.

* «من الأخلاق إلى الإتيقا وإلى الإيتقات» قرن من الفلسفة 1900 ـ 2000، باريس، نشر غاليمار/مركز جورج بومبيدو، 2000.

* «عدالة وتاريخ» محاضرة قدّمت في أكتوبر 1995 بالمعهد الكاثوليكي بباريس لمائوية كلّية الفلسفة، وصدرت في الوضع المعاصر للفلسفة الأولى، بتقديم ب. كابال، باريس، بوشان، 1996.

* «استقلاليّة وعطوبيّة» : جلسة افتتاحية لمنتدى معهد الدراسات العليا للقضاء، نوفمبر 1995، في الفلسفة في المدينة. تكريم هيلين آكرمانس (منشورات الكلّيات الجامعية سان لويس، 73). جمع هذه النصوص أ.م. ديلنس، بروكسال، الكلّيات الجامعيّة سان لويس، 1977. أعيد النشر في محاضر المجمع الدولي بلنشي (روما)، 1997 وفي العدالة والشر (المجموعة 57)، نشر أ. غربون ود. سالاس، باريس، أوديل جاكوب، 1997.

* «مفارقة السلطة» محاضرة قدّمت بمدينة ليون في نوفمبر 1996، في «مفارقات السلطة»، أي مكان للأخلاق؟ نشر من قبل جامعة التعليم وجريدة لافي وحلقات كوندرسي، باريس، ديكلي دي بروفر، 1996.

* «أنموذج الترجمة» : درس افتتاحي بكليّة باريس اللاهوتيّة، أكتوبر 1998، إسبري («الترجمة، اختيار ثقافي»)، جوان 1999.

* مبدأ القانون لأوتفريد هوف، تقديم بول ريكور، ترجمة من الألمانية من قبل جان كريستوف مارل، باريس، نشر سارف، مجموعة «مقطوعات»، 1993.

* «المقولات الأساسية لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر» : نصّ مقدّم في المحاضرة التي ألقيت بصوفيا (بلغاريا)، ندوة ماكس فيبر، مارس 1999، ومنشور في ديفيناسيو، دار علوم الإنسان والمجتمع، صوفيا 2000.

* وعود العالم : فلسفة ماكس فيبر (دراسات) لبيار بوراتس، تقديم بول ريكور، باريس، غاليمار، 1996.
* حارس الوعود. القاضي والديمقراطية لأنطوان غربون، تقديم بول ريكور، باريس، غاليمار، 1996.
* «الأساسي والتاريخي» : ملحوظة حول Sources of the self لشارلز تايلور، في ج. لا فورست وف. دي لارا (تحت إدارة) شارلز تايلور وتأويل الهويّة العصرية، باريس/سانت فوا، نشر سارف/مطابع جامعة لافال، مجموعة «مقطوعات»، 1988.
* «الفرق بين السويّ والمرضيّ كمصدر للإحترام» : نصّ مقدّم للمحاضرة التي ألقيت في جمعية لارش (جان فانيي)، أفينيون، 1997، وفي الملتقى الحادي عشر العلمي لمؤسسة جون بوست برجراك، 1998.
* «المستويات الثلاثة للحكم الطبّي» : محاضرة دولية «إتيقات – رموز في الطبّ والتكنولوجيا البيولوجية»، فرايبورغ إم براسغاو (ألمانيا)، أكتوبر 1997، صدرت تحت نفس العنوان في مجلة إسبري («ضيق في البنوّة»)، ديسمبر 1996.
* «اتّخاذ القرار في العمل الطبّي وفي العمل القضائي» : محاضرة دولية «البيو إتيقا والبيو قانون»، كوبنهاغن، 28 ماي - غرّة جوان 1996.
* «عدالة وانتقام» : محاضرة قدّمت بجامعة أولم (ألمانيا)، نوفمبر 1997، وبجامعة كولومبيا (الولايات المتّحدة)، نوفمبر 1999، وبجامعة بيدا في بيكين (الصين)، سبتمبر 1999.
* «الشمولي والتاريخيّ» : محاضرة قدّمت بالمعهد الجامعيّ الفرنسي في موسكو، أفريل 1996 والنصّ المنشور تحت عنوان «شموليّة وتاريخانيّة» في تكريم الأستاذ كرلوس باليناس فرنانداس، نشر س. قانسز فرنانداس، جامعة صنتياغو دي كمبوستلا، 1997.
* «إحضار شاهد على سوء الحكمنة» : أوّل صدور في لومند دي ديبا، نوفمبر 1999.

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du Bureau du livre
(Institut français de coopération - Tunis)

الشركة العامة للطباعة Sogim